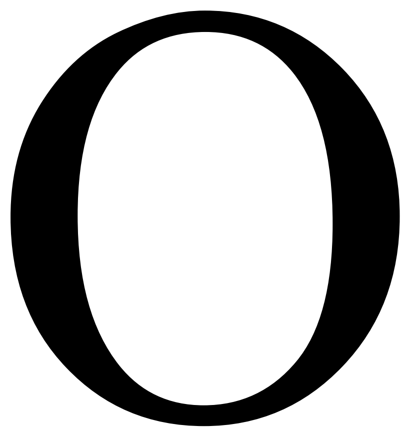
DËNIMET NË ISLAM DHE ZBATIMI I TYRE NË VENDIN E KUFRIT



Shejh Muhamed Abdulmexhid



Përgatitur nga një grup vëllezërish.

Botimi i parë

1437 h. - 2016

Libri publikohet për qëllime daveti

Parathënie

Lavdet i qofshin Allahut, zotit të qiejve dhe të tokës, dhuruesit të jetës dhe ndriçuesit të zemrave me dritën e imanit. Salavatet qofshin për të dashurin e zotit të gjithësisë, pishtarin e udhëzimit dhe të drejtësisë, vulën përmbyllëse të profetësisë. Paqja qoftë për të dhe për shokët e tij të nderuar dhe për familjen e tij të bekuar dhe për këdo që ndjek udhëzimin e tij deri në ditën e gjykimit.

Islami është një fe universale të cilën krijuesi i lartë ia zbriti njeriut për të sunduar në botë ashtu siç i ka hije një krijese kaq të përsosur dhe kaq të privilegjuar si njeriu. Islami është një rregullaor që rregullon mardhënien e njeriut me krijuesin e tij, me veten e tij, me njerëzit e tjerë në shoqëri dhe me çdo send apo gjallesë tjetër që e rrethon atë në ambjentin ku jeton. Ai është një ligj hyjnor i përsorur që zbriti për të ruajtur përsosmërinë dhe natyrshmërinë e njeriut ashtu siç Allahu e kish krijuar, përpara se shejtanët ta cytnin për kundërvënie ndaj krijuesit të tij dhe ta nxirrnin nga rruga e drejtë që zoti i tyre u kish vijëzuar.

Koncepti perendimor i fesë dhe pikëpamjet që sociologët bashkohorë kanë për fenë në tërësi dhe për islamin në veçanti, nuk e kalojnë suazën e disa riteve dhe normave që kthehen tek besimi individual i çdo njeriu. Ajo që të bie në sy është se pikëpamje të tilla po tentohet të përhapen në umetin islam që prej disa dekadash, përmes pseudostudiuesve islamë dhe institucionve pushtetare që pasi gllabëruan të drejtën e muslimanëve për qeverisjen e tyre me fenë hyjnore, u shndërruan në vegla dhe instrumente të botës perendimore. Ata duan ta minimizojnë islamin vetëm në disa rite që kryhen në xhami dhe në disa norma që lidhen me moralin dhe bamirësinë.

Që islami nuk është kaq i ngushtë aq sa duan ta ngushtojnë këta të devijuar kjo nuk ka nevojë për shumë fjalë dhe sqarime. Historia islame është dëshmitare për atë gërshetim të mrekullueshëm që sheriati islam pati me shtetin dhe shoqërinë dhe për atë gërshetim të mrekullueshëm që patën ajetet kuranore me zbulimet shkencore dhe përparimin kulturor të njerëzimit.

Nuk dëshirojmë të flasim këtu për shërbimet e mëdha që islami i dhuroi botës dhe as për hovin që i dha shkecës dhe zhvillimit të njerëzimit. Trajtesa të tilla kanë nevojë për libra dhe vëllime.

Këtu duam të theksojmë se sikur të na kërkohej një përkufizim “bashkëkohor” për islamin, nuk do të gjenim përkufizim më të mirë sesa përkufizimi i tij si një rend botëror hyjnor i cili përfshin çdo sferë, duke nisur që nga ideologjia kompakte e tij e deri tek sistemi i organizimit të shtetit,

ekonomisë, shoqërisë deri në detajet më të imta të saj. Ai është një rend me identitet të veçantë që nuk i përngjan asnjë rendi tjetër të shpikur nga njeriu. Islami, në çdo sferë të tij, nuk mund të krahasohet as me kapitalizmin dhe as me komunizmin dhe as me ndonjë rend tjetër, as në formën e qeverisjes dhe as në mënyrën e ndërtimit të shoqërisë.

Ajo që dëshirojmë të themi është se islami nuk ka zbritur si një tufë ritesh dhe ritualesh, por ka zbritur si një kompleks ligjesh të përsosura për të sunduar në botë dhe për të rregulluar çdo sferë që lidhet me njeriun.

U bënë dekada të tëra që muslimanëve u mungon në jetën e tyre të përditëshme një shëmbull i gjallë i shtetit islam. Ajo që sot duhet të ishte një aktualitet i prekshëm për çdo musliman, fatkeqësisht është shndërruar në një imagjinatë të asaj që shkruhet në librat e historisë. Pengimi i muslimanëve për ngritjen e një shteti islam ua ka lehtësuar së tepërmi punën armiqve të Allahut për shtyrjen e muslimanëve drejt kënaqjes me një fe të cunguar, të paplotë, që fle në çallmat e hoxhallarëve dhe struket nën kubetë e xhamive. Rrëzimi i shtetit islam e ka lënë umetin islam si një trup pa shpirt. Që umetit t'i rikthehet edhe njëherë jeta dhe gjallëria duhet patjetër t'i rikthehet shpirti në trupin e tij.

Duke pasur parasysh rëndësinë e njohjes së këtyre çështjeve, zgjodhëm këtë version të shkurtuar të librit të shejhut të nderuar Muhamed Abdulmexhidit, Allahu e mëshiroftë. Libri në fjalë e lidh muslimanin me islamin burimor të përpiluar në librat e fukahave të miletit dhe kolosëve të umetit.

Duke parë se libri në origjinal ishte voluminoz dhe pas këshillave miqësore të disa kolegëve, e pamë të arsyeshme të përgatisim një version të shkurtuar dhe të përmbledhur, i cili synon paraqitjen e disa çështjeve kyçe dhe të një rëndësie të veçantë, të cilat shumë herë janë spekulluar nga njerëz të pakualifikuar, ose janë keqpërdorur nga disa të tjerë.

Pavarësisht shkurtimit, librit nuk i është hequr asnjë kapitull dhe nuk i janë shtuar ide apo mendime të cilat autori nuk ka dashur t'i thotë. Thjesh është bërë një përmbledhje e asaj që shejhu ka dashur të thotë. Citimet e dijetarëve të cilave shejhu u është referuar janë përkthyer teksualisht, me lejen e Allahut, ashtu siç e kërkojnë kriteret e besueshmërisë në raste të tilla.

Diku mund të ketë pasur ndonjë ndërrim renditje, të diktuar nga dëshira për eleminimin e çështjeve të përsëritura, si në rastin e fetvasë së Ibn Tejmijes në lidhje me popullin e Mardinit.

Në mbyllje i urojmë lexuesit lexim të këndshëm dhe sa më përfitues të librit, duke i kërkuar atij një lutje të sinqertë për shejhun e nderuar dhe për këdo që u përpoq për përhapjen e kësaj dije të dobishme në mesin e muslimanëve.

Origjina e ndarjes së tokës

në vende kufri dhe vende islame

Allahu i madhërishëm i dërgoi të dërguarit përgëzues dhe qortues, udhëzues dhe drejtues. Në çdo popull dërgoi të dërguar për t'i ftuar njerëzit për adhurimin e tij një dhe të vetëm dhe për të braktisur çdo gjë që adhurohet veç tij. Disa e pranuan këtë udhëzim e të tjerë e refuzuan. Kështu njerëzimi u nda në pasues të udhëzimit dhe në pasues të humbjes e të mashtrimit. Allahu I thotë: **(Të dërguarit i dërgojmë vetëm si përgëzues dhe paralajmërues. Por ata që bënë kufër debatojnë me të kotën që të rrëzojnë me të të vërtetën, e ajetet e mia dhe qortimet i morrën për lojë)** El kehf, 56.

Thotë: **(Në çdo popull dërguam të dërguar për** (t'u thënë) **adhuroni Allahun dhe shmangiuni tagutit. Disa prej tyre Allahu i udhëzoi dhe të tjerë e merituan humbjen, prandaj udhëtoni në tokë dhe vëreni si ishte përfundimi i përgënjeshtruesve)** En nahl, 36.

Ky karvan profetësh u mbyll me më të madhin profet, me të zgjedhurin e Allahut në tokë, të dërguarin tonë Muhamedin ρ. Dërgesa e tij ishte vulosëse, që i drejtohej mbarë njerëzimit dhe sheriati i tij shfuqizoi çdo sheriat të mëparshëm. Allahu I thotë: **(I begatë është ai që i zbriti Furkanin robit të tij që të jetë për aleminët paralajmërues)** El furkan, 1.

Nga Xhabiri τ se i dërguari i Allahut ρ ka thënë: ***"Më janë dhuruar pesë gjëra të cilat s'i janë dhuruar askujt përpara meje; më është dhuruar fitorja për shkak të tmerrit që një muaj larg, më është bërë toka xhami dhe pastrim, prandaj këdo prej umetit tim që e zë namazi mund të falet, më janë lejuar ganimetet (plaçkat e luftës) të cilat nuk kanë qënë të lejuara për ata që kanë qënë përpara meje, më është dhuruar shefati si dhe profeti dërgohej te populli i tij ndërsa unë jam dërguar për mbarë njerëzimin".***[1]

Thirrja e tij u ngrit mbi themelin **(e kush synon tjetër fe përveç islamit ajo s'do të pranohet prej tij dhe në botën tjetër do të jetë prej humbësve)** Ali imran, 85, dhe mbi themelin e thënies profetike: ***"Jam urdhëruar t'i luftoj njerëzit derisa të dëshmojnë se nuk ka të adhuruar me të drejtë përveç Allahut dhe se unë jam i dërguari i Allahut. Kur ta shprehin atë i sigurojnë prej meje jetët dhe pasuritë e tyre, përveç aty ku është e drejta e islamit dhe***

[1] E transmeton Buhariu dhe Muslimi.

llogaria e tyre i takon Allahut".[1] Pra islami është njëkohësisht thirrje dhe fe dhe njerëzimit nuk i është dhënë liri zgjedhjeje për pasimin e udhëzimit dhe nënshtrimit ndaj dispozitave të tij.

Atëherë kur islami u ngrit mbi këto themele, shumë njerëz e urryen atë dhe i armiqësuan pasuesit e tij dhe përveshën mëngët për të shkatërruar thirrjen e tij. Kjo përplasje mes fesë së njësimit dhe fesë së shirkut ishte e pashmangshme, ashtu siç thotë Allahu I: **(ja, kështu bëmë për çdo profet armiq prej shejtanëve të njerëzve dhe të xhinëve, që inspirojnë njëri tjetrin me fjalë të zbukuruara për t'i mashtruar)** El enam 112.

Thotë: **(Kështu kemi bërë për çdo profet armiq prej keqbërësve dhe ty të mjafton zoti yt si udhëzues dhe ndihmues)** El furkan 31.

Kjo armiqësi ideologjike çoi në konfrontimin e këtyre dy grupeve, ku secili synonte eleminimin e tjetrit që të triumfojë ajo që ai beson dhe për të cilën fton. Ky ligj sundon në botë që kur Allahu i dërgoi të dërguarit si përgëzues dhe paralajmërues. Allahu I thotë: **(Sikur të mos i frenonte Allahu disa njerëz me disa të tjerë atëherë toka kishte për t'u shkatërruar)** El bekare 251.

Metoda kryesore që armiqtë e profetëve ndoqën me profetët ishte ushtrimi i presionit për rikthim në fenë e tyre ose në të kundërtën do të dëboheshin nga vendi. Shumë prej të dërguarve u vranë nga dora e popujve të tyre atëherë kur refuzuan t'u bindeshin për hyrjen në fenë e tyre. Allahu thotë: **(Pabesimtarët u thanë të dërguarve të tyre: Do t'ju dëbojmë prej tokës sonë, ose do të ktheheni në fenë tonë. Atëherë Allahu u shpalli atyre, se do t'i shkatërrojmë zullumqarët dhe do t'ju bëjmë ju të banoni në tokë pas tyre. Ky** (premtim) **i takon atij që frikësohet për qëndrimin para meje dhe i frikësohet kërcënimit tim)** Ibrahim, 13-14.

Kërcënimi me dëbim ka qënë një metodë e vjetër e ndjekur që në kohën e Lutit υ: **(Si përgjigje e popullit të tij ishte vetëm se ata u shprehën: Dëbojini ata prej fshatit tuaj sepse ata janë njerëz që pastrohen)** El araf 82.

Shuajbit υ i thanë: **(Do të të dëbojmë prej vendbanimit tonë o Shuajb bashkë me ata që besuan me ty, ose do të kthehesh në fenë tonë. U tha: Edhe sikur të mos e pëlqejmë këtë gjë?)** El araf 88.

Profetit tonë, Allahu i drejtohet: **(Gati sa nuk të provokuan në tokë që të të dëbonin prej saj. E atëherë nuk kanë për të qëndruar pas teje aspak)** El isra 76.

Këtë gjë ia pohoi edhe Varaka ibn Neufeli profetit tonë kur iu drejtua me fjalët: ***"Ah sikur të jem i ri! Ah sikur të jem gjallë atëherë kur të të dëbojnë! I dërguari i Allahut i tha: Vallë do më dëbojnë? I tha: Po! Nuk vjen kush me***

[1] E transmeton Buhariu dhe Muslimi prej hadithit të Ebu Hurejrës τ.

këtë me të cilën erdhe ti e të mos armiqësohet".[1]

Këto ajete dëshmojnë qartë se e vërteta dhe e kota s'mund të jetojnë bashkë në një vend në harmoni dhe në dashamirësi, pasi pranimi i së vërtetës ka disa kritere, ku më kryesori është refuzimi i së kotës dhe vetë e kota ka karakteristika të cilat e shtyjnë atë të jetë në konflikt të përhershëm me të vërtetën; prandaj e vërteta përpiqet ta eleminojë të kotën në vendin ku ajo ndodhet dhe po ashtu edhe e kota përpiqet ta dëbojë të vërtetën prej vendit të saj.

I dërguari i Allahut ρ u dëbua nga Meka dhe emigroi në Medine, ku gjeti siguri dhe mundësi për përhapjen e fesë së Allahut, pasi fitoi zemrat dhe përkrahjen e ensarëve, të cilët e vunë atë sipër çdo gjëje, sipër veteve, pasurive dhe fëmijëve të tyre, ashtu siç thotë Allahu I: **(Atëherë kur pabesimtarët kurdisnin për të të penguar apo për të të vrarë apo për të të dëbuar. Ata kurdisin por edhe Allahu kurdis dhe Allahu është kurdisësi më i mirë)** El enfal 30.

Thotë: **(Allahu ju ndalon t'i doni ata të cilët ju luftuan ju për shkak të fesë dhe ju dëbuan prej shtëpive tuaja dhe ndihmuan për t'ju dëbuar)** El mumtehine 9.

Nga ky moment, toka që përkrahu sheriatin e Allahut Y dhe iu nënshtrua ligjeve të tij dhe muslimanët u siguruan në të; u quajt *daruislam* pra vend islam. Emigrimi në këtë vend u bë obligim për çdo musliman që kishte mundësi, për të qënë një dorë e vetme me besimtarët e tjerë dhe për t'i shpëtuar keqtrajtimit dhe intrigave të pabesimtarëve. Këtë mirësi të madhe Allahu I na e përkujton në fjalën e tij: **(Përkujtoni kur ju ishit pak dhe të pafuqishëm në tokë, aq sa kishit frikë se mos njerëzit ju rrëmbenin, mirëpo ai ju strehoi dhe ju mbështeti me fitoren e tij dhe ju furnizoi prej të mirave, që ju të falenderoni)** El enfal 26.

Kështu, vendet u ndanë në dy vende; vende që u sunduan nga islami dhe vende që mbetën nën kthetrën dhe zgjedhën e kufrit. Ndarja e vendeve në vende islame dhe në vende kufri ishte produkt i ndarjes së njerëzve në besimtarë dhe jobesimtarë dhe produkt i ndarjes së feve dhe ligjeve në të vërteta dhe në të kota. U cek se e vërteta dhe e kota nuk mund të jetojnë në një vend të përbashkët, prandaj secila prej tyre përpiqet të krijojë për veten e saj një vend ku i jepet mundësia të mbrojë dhe të strehojë pasuesit e saj dhe ku zbatohen ligjet e saj dhe përhapet ideologjia e saj.

---

[1] E transmeton Buhariu dhe Muslimi nga hadithi i Aishes.

Vendi i kufrit sipas fukahave

Së pari: Sipas dijetarëve hanefi.

Kasaniu Allahu e mëshiroftë thotë: "S'ka kundërshtim në mesin e pasuesve tanë se *darulkufr* (vend i kufrit) shndërrohet në *darulislam* (vend islam) atëherë kur ligjet e islamit bëhen sunduese; por janë kundërshtuar në atë se kur shndërrohet vendi islam në vend kufri. Ebu Hanifja ka thënë: Kthehet në vend kufri vetëm nëse përmbushen tre kushte:

I pari: Sundimi në atë vend t'i takojë dispozitave të kufrit.

I dyti: Të jetë i kufizuar me një vend tjetër kufri.

I treti: Të mos mbetet i sigurtë në të ndonjë musliman apo ndonjë *dhimmij* bazuar në sigurinë e parë që është siguria që u kanë pasë dhënë muslimanët.

Ndërsa Ebu Jusufi dhe Muhamedi, Allahu i mëshiroftë, kanë thënë: vendi islam kthehet në vend kufri atëherë kur ligjet e kufrit marrin pushtetin në atë vend. Fjala e tyre bazohet në faktin se fjala "vend" në togfjalshat "vend islam" dhe "vend kufri" është përcaktuar me një përcaktor, që është islami dhe kufri dhe ato janë përcaktuar me këtë përcaktor për shkak të sundimit që islami apo kufri kanë në atë vend; prandaj xheneti quhet *darusselam* (vend paqeje), ndërsa xhehenemi *darulbeuar* (vend shkatërrimi), ngaqë në xhenet mbizotëron paqja ndërsa në xhehenem mbizotëron shkatërrimi.

Mbizotërimi i islamit apo i kufrit në një vend kthehet te mbizotërimi i ligjeve të tyre. Kur ligjet e kufrit mbizotërojnë në një vend ai vend konsiderohet vend kufri (*darulkufr)* dhe përcaktimi me këtë përcaktor është real, prandaj vendi kthehet në vend islam (*darulislam)* kur ligjet e islamit mbizotërojnë në të, pa ndonjë kusht shtesë dhe kthehet në vend kufri kur dispozitat e kufrit mbizotërojnë në të dhe Allahu subhanehu ue teala është më i ditur.

Mendimi i Ebu Hanifes, Allahu e mëshiroftë, bazohet në faktin se me përcaktimin e fjalës vend me kufër apo islam, nuk kihet për qëllim vetë kufri apo islami, por kihet për qëllim siguria dhe frika. Kjo nënkupton se nëse muslimanët jetojnë në një vend ku janë të sigurtë ndërsa pabesimtarët të pasigurtë atëherë ai vend është vend islam. E nëse siguria u takon pabesimtarëve, ndërsa muslimanët janë të frikësuar atëherë ai është vend kufri".[1]

Dijetari i hanefive, Tahaneviu, shprehet: "Sipas tyre (hanefive), *darulislam*

[1] Bedaiusanai i Kasanit, vëll. 7, fq. 130.

konsiderohet vendi ku shtrihet pushteti i imamit të muslimanëve, ndërsa *darulharb* (vend lufte) është ai vend ku shtrihet pushteti i sundimtarit të qafirave, siç përmendet në librin "El kafi".

Ndërsa në librin "Ez zahidi" thuhet se vend islam konsiderohet vendi ku muslimanët janë të sigurtë, ndërsa *darulharb* (vend lufte) konsiderohet vendi ku muslimanët jetojnë nën frikën e qafirave.

Nuk ka kundërshtim se *darulharbi* kthehet në *darulislam* nëse zbatohen disa dispozita të islamit në të".[1]

Pra, në medhhebin hanefi kemi dy mendime. Mendimi i parë përfaqësohet nga vetë Ebu Hanifja se vendi islam kthehet në vend kufri me përmbushjen e tre kushteve të përmendura:

1- Të jetë i kufizuar me vendet e tjera qafire. Prandaj nëse ky vend është i rrethuar vetëm nga vende islame atëherë ai nuk konsiderohet vend kufri.

2- Muslimanët dhe *dhimitët* të mos jenë më të sigurtë. Pra në këtë vend të mbizotërojë frika e muslimanëve prej qafirave dhe dhimmiu të mos jetë më i sigurtë në lidhje me sigurinë e parë që e ka pas marrë prej muslimanëve.[2]

3- Dispozitat e kufrit të jenë mbizotëruese, pra të kenë pushtet dhe sundim në atë vend.

Ibn Kudame, Allahu e mëshiroftë, duke cituar medhhebin e Ebu Hanifes thotë: "Ebu Hanife ka thënë: Kthehet në *daruharb* nëse përmbushen tre gjëra; të jetë i kufizuar me një vend kufri tjetër që nuk i ndan ndonjë vend tjetër islam[3]. E dyta: Të mos mbetet ndonjë musliman apo dhimmij i sigurtë. E treta: Të zbatohen në të ligjet e tij".[4]

Këtu tërheqim vërejten se kjo fjalë e Ebu Hanifes vlen për atë vend që është konvertuar në vend islam dhe njëherë e një kohë në të ka sunduar islami dhe më pas ka rënë në dorën e ligjit dhe të pushtetit të qafirave. Në këtë rast Ebu Hanifja kushtëzon këto tre kushte. Ai nuk ka për qëllim që çdo vend ku muslimani mund të jetë i sigurtë ai quhet vend islam, siç u sqarua qartë në fjalën e Kasaniut.

Mendimi i dytë në medhhebin hanefi përfaqësohet prej Ebu Jusufit dhe Muhamed Shejbaniut, dy nxënësit e shquar të Ebu Hanifes. Ata mendojnë se vendi islam kthehet në vend kufri atëherë kur në pushtet dhe në sundim vjen kufri me ligjet e tij. Pra ata pajtohen me imamin e tyre vetëm në kushtin e tretë.

---

[1] Meusuatu keshshaf istilahatil-funun, 1/779.

[2] Sepse *dhimmiu* që është nënshtetasi i krishterë apo çifut në shtetin islam, mund të jetë i sigurtë me garancinë e qafirave pasi vendi islam të pushtohet nga qafirat, mirëpo mund të mos jetë i sigurtë në lidhje me garancinë e dikurshme që e ka pasë marrë prej muslimanëve sepse muslimanët në atë vend janë të dobët dhe nuk u dalin dot në mbrojtje atyre. Shën. i përkthyesit.

[3] Pra të jetë i kufizuar në mënyrë direkte dhe të drejtëpërdrejtë.

[4] El mugni i Ibn Kudame Makdesiut, 9/24.

Së dyti: Mendimi i shumicës.

Shumica e malikive, shafive dhe hanbelive mendojnë se vendi konsiderohet vend kufri atëherë kur në të sundojnë qafirët dhe ligjet e tyre. Ndërsa vend islam konsiderohet ai vend ku pushteti i takon muslimanëve dhe në të zbatohen ligjet e islamit. Sipas tyre kriteri bazë për dallimin e vendit të kufrit nga vendi islam është vetë sundimi dhe pushteti. Ky mendim përputhet plotësisht me mendimin e dy imamëve, Ebu Jusufit dhe Muhamed Shejbaniut në medhhebin hanefi.

Në librin “El mudeuuene” në medhhebin maliki thuhet: “A nuk e shikon se Bilali u bë musliman përpara pronarit të tij dhe Ebu Bekri e bleu dhe më pas e liroi. Mirëpo ai vend (Meka) në atë kohë konsiderohej vend lufte *daruharb* sepse ligjet e xhahilijetit ishin akoma sunduese”.[1]

Ibn Kudame thotë: “Nëse banorët e një vendi bëhen murtedë dhe në vendin e tyre zbatohen ligjet e murtedëve atëherë ai vend kthehet në *daruharb* përsa i takon marrjes si plaçkë lufte të pasurive dhe fëmijëve të tyre të lindur pas ndodhjes së ridetit”.[2]

Ibn Kajimi, Allahu e mëshiroftë, thotë: “Shumica e dijetarëve mendojnë se *darulislam* është vendi ku banojnë muslimanët dhe ku zbatohen dispozitat e islamit. Ndërsa vendi ku nuk zbatohen dispozitat e islamit nuk konsiderohet *darulislam* qoftë ai në kufi me një vend islam. Taifi i cili ishte shumë pranë Mekës, nuk u kthye në vend islam atëherë kur u çlirua Meka. Po kështu edhe bregdeti”.[3]

Kadiu hanbeli Ebu Jala, thotë: “Çdo vend ku sundimi i takon ligjeve të islamit dhe jo ligjeve të kufrit, ai është vend islam. Ndërsa çdo vend ku sundimi i takon ligjeve të kufrit dhe jo ligjeve të islamit ai është vend kufri”.[4]

Dijetari shafi Abdulkadir Bagdadiu, Allahu e mëshiroftë, ka thënë: “Çdo vend ku thirrja islame shfaqet haptazi prej banorëve të tij, pa mbrojtës, pa kërkim garancie dhe pa pagim xhizje (prej muslimanëve) dhe në të zbatohet ligji i muslimanëve mbi *dhimitët,* nëse ka të tillë, dhe pasuesit e bidatit nuk mbizotërojnë mbi pasuesit e sunetit, atëherë ai vend konsiderohet vend islam. E nëse realiteti është ndryshe nga kjo që përmendëm, atëherë konsiderohet vend kufri”.[5]

Fjala e Bagdadiut “pasuesit e bidatit nuk mbizotërojnë mbi pasuesit e

---

[1] El mudeuueneh el kubra, 3/22.

[2] El mugni, 9/25.

[3] Ahkamu ehli edh-dhimmeh, 2/728. Me bregdetin ka për qëllim bregdetin e Mekës, qytetin e Xhides në këtë kohë. Shën. i përkthyesit.

[4] El mutemed fi usulid-din, fq. 276.

[5] Usuludin, 270. Me pasuesit e bidatit ka për qëllim bidatet që janë kufër, si puna e shteteve të shiave rafidi të cilat nuk konsiderohen si vende islame, sipas mendimit të shumicës së dijetarëve. Ndërsa bidatet që janë më të vogla se kufri nuk e rrëzojnë saktësinë e shtetit islam dhe nuk e mohojnë emërtimin e vendit si vend islam, megjithëse ehli suneti e meriton më shumë të sundojë në to. Vëtë Abdulkadir Bagdaiu ka qënë prej dijetarëve të esharive. Shën. i përkthyesit.

sunetit" është një kusht sqarues shtesë, sepse gjatë historisë ka ndodhur që bidatçi si puna e xhehmive të sundojnë mbi ehlisunetin duke arritur të marrin poste të larta në shtet aq sa pushteti ishte tërësisht në duart e tyre dhe i sprovuan dhe i keqtrajtuan pasuesit e sunetit, siç ndodhi me imam Ahmedin në sprovën e krijimit të Kuranit. Megjithatë askush prej dijetarëve nuk u shpreh se vendi u kthye në vend kufri, prandaj fjala e Bagdadiut duhet parë me kujdes.

Ibn Hazm Andaluzi, Allahu e mëshiroftë, thotë: "Kur *dhimitët* banojnë në qytetet e tyre dhe nuk përzihen me të tjerë, atëherë ai që banon në mesin e tyre si pushtetar apo tregtar, nuk cilësohet qafir apo gjynahqar, përkundrazi ai është musliman i drejtë, pasi vendi i tyre konsiderohet vend islam dhe jo vend kufri, sepse vendi merr gjykimin e sundimtarit dhe të atij që zotëron pushtetin në të".[1]

Ndërsa Sheukaniu shprehet: "Parasysh merret pushteti sundues. Nëse në atë vend urdhërat dhe ndalesat janë në dorë të muslimanëve, në atë formë sa askush prej qafirave nuk e shfaq dot kufrin e tij, përveç në atë gradë sa ia kanë lejuar muslimanët, atëherë ky vend konsiderohet vend islam. Nuk prish punë nëse shfaqen disa shfaqje të kufrit në këtë vend, sepse ato nuk janë shfaqur për shkak të pushtetit dhe fuqisë së qafirave. Kjo mund të vihet re prej çifutëve dhe të krishterëve prej *dhimitëve* apo *muahedinëve* të cilët jetojnë në qytete islame. E nëse realiteti është ndryshe, atëherë vendi merr gjykim tjetër".[2]

Nga citimet e mësipërme konkludojmë se, medhhebi i shumicës _përfshi edhe hanefitë që pajtohen me ta_ është se, vendi konsiderohet si vend islam apo vend kufri në vartësi të sundimit dhe pushtetit që mbizotëron në atë vend. Ai është vend islam nëse sundohet prej muslimanëve dhe në të zbatohet ligji islam dhe është vend kufri nëse sundohet prej qafirave dhe në të zbatohet ligji i tyre.

Mesa duket ky është mendimi më i saktë, sepse në sheriat, vendi i luftës (darulharbi) është quajtur toka e armikut. Në hadithin e Abdullah ibn Umerit në Sahihun e Muslimit i dërguari i Allahut ρ ***"Ndalonte që dikush të merrte Kuranin me vete në udhëtim në tokën e armikut, nga frika se mos armiku e poshtëronte".[3]***

Me një vështrim të kujdesshëm të sires profetike do të kuptonim se profeti e konsideronte fitoren e muslimanëve në një vend, fakt të mjaftueshëm për konsiderimin e atij vendi si vend islam. P.sh. hixhreti i profetit për në Medine ishte konsideruar si detyrë fetare sepse Allahu thotë: **(Atyre të cilëve melekët ua morrën shpirtin si të padrejtë ndaj veteve të tyre, u drejtohen: Ku ishit? Thanë: ishim të pafuqishëm në këtë tokë. U thanë: a s'ishte toka e Allahut e gjerë për të emigruar në të? Strehimi i tyre do të jetë xhehenemi dhe ai është përfundimi më i keq)** En nisa, 97.

---

[1] El muhalla, 11/200.
[2] Es sejlulxherrar, 4/754.
[3]

Imam Ibn Xherir Taberiu në komentimin e këtij ajeti thotë: "**(A nuk ishte toka e Allahut e gjerë për të emigruar në të?)** thotë: të dilnit prej tokës dhe shtëpive tuaja dhe të largoheshit prej atyre që ju pengonin prej imanit në atë tokë dhe ju pengonin prej pasimit të profetit dhe të largoheshit në tokën ku banorët e saj ju mbronin prej sundimit të mushrikëve dhe ku kishit mundësi ta njësonit Allahun dhe ta adhuronit atë dhe ta pasonit profetin e tij ...".[1]

Me çlirimin e Mekës ligjet e islamit u zbatuan menjëherë dhe pushteti kaloi në duart e besimtarëve dhe vendi morri gjykimin e një vendi islam menjëherë dhe profeti u shpreh: ***"Nuk ka më hixhret pas çlirimit por xhihad dhe nijet. E nëse jipet kushtrim atëherë dilni"***[2]

Në një transmetim tjetër te Buhariu thuhet: ***"Nuk ka më hixhret pas çlirimit të Mekës".***

Emigrimi prej Mekës ishte detyrë atëherë kur sundimi i saj ishte në dorë të mushrikëve, të cilët i nënshtronin dhe u bënin padrejtësi banorëve të saj. Me rënien e pushtetit në duar të muslimanëve, Meka u barazua me Medinen në këtë pikë dhe kjo dëshmon se parasysh merret sundimi në atë vend.

Nga kjo paraqitje e shkurtër, vemë re se gjykimi për një vend si vend islam apo vend kufri, nuk lidhet me numrin e banorëve muslimanë apo me përqindjen e tyre në shoqëri. Nuk merret në konsideratë numri i paktë apo i shumtë i tyre, por në konsideratë merret forca e cila ka në dorë pushtetin dhe zbatimin e ligjit në fuqi.

Konvertimi i vendit islam në një vend kufri.

Nëse si kriter për dallimin mes dy kategorive të vendeve merret pushteti që mbizotëron në atë vend, atëherë kur qafirët arrijnë të pushtojnë një vend islam dhe të vendosin ligjet dhe institucionet e tyre në të, rrjedhimisht ky vend konvertohet nga vend islam në vend kufri.

Dijetarët kanë dhënë mendime të ndryshme rreth konvertimit të një vendi islam në vend kufri. Disa shafi mendojnë se vendi islam nuk mund të konvertohet në vend kufri në çfarëdo situate, madje edhe nëse pushtohet prej qafirave të cilët zbatojnë në të ligjet dhe pushtetin e tyre, madje edhe nëse i dëbojnë muslimanët tërësisht prej atij vendi. Ata u argumentuan me fjalën e profetit ρ: ***"Islami është sipër çdo gjëje dhe asgjë nuk mund të jetë sipër tij".***[3]

Dijetari i njohur shafi, Sherbini, thotë: "Nëse qafirat pushtojnë një vend në të cilin banojnë muslimanë, si puna e Tartusit, atëherë ai vend nuk kthehet në

---

[1] Tefsiri i Ibn Xherir Taberiut, 2/233.

[2] E transmeton Buhariu dhe Muslimi.

[3] E transmetojnë Darakutni dhe Bejhakiu. Shejh Albani e ka konsideruar hasen në librin e tij "Irualugalil" 1268 dhe në "Sahihulxhami" 2778.

vend lufte”.[1]

Imam Neveviu, kur përmend dispozitën e foshnjeve të gjetura, shprehet: “Fëmija i gjetur mund të gjehet ose në vendin e islamit ose në vendin e kufrit.

Rasti i parë është kur gjendet në vendin islam, i cili është tre llojesh:

Lloji i parë: Vend në të cilin banojnë muslimanët. Fëmija i gjetur në këtë vend konsiderohet musliman edhe nëse në atë vend banojnë edhe banorë prej *dhimmive*, sepse përparësi i jepet islamit.

Lloji i dytë: Vend të cilin muslimanët e kanë çliruar mirëpo e kanë lënë në dorë të qafirëve në këmbim të pagimit të xhizjes, duke ua dhënë në formë pronësimi ose në formë shfrytëzimi pa pronësim. Fëmija i gjetur në këtë vend konsiderohet musliman nëse në këtë vend gjënden të paktën një ose më shumë muslimanë. Kur nuk gjendet asnjë musliman atëherë fëmija i gjetur konsiderohet qafir sipas mendimit më të saktë.

Lloji i tretë: Vend në të cilin muslimanët banonin në të, por më pas janë dëbuar dhe atë e kanë sunduar qafirët ...”.[2]

Siç vërehet, imam Neveviu e konsideroi si vend islam edhe vendin i cili një herë e një kohë ka qënë sunduar prej muslimanëve dhe më pas u pushtua prej qafirëve. Në sqarimin e kësaj pike ai shton: “Pasuesit tanë (shafitë) e kanë konsideruar llojin e tretë si vend islam, sepse sipas disa arsyetimeve që ata kanë shprehur nënkuptohet që sundimi i mëparshëm mjafton për vazhdimësinë e dispozitës[3]. Por te disa dijetarë të mëvonshëm (të medhhebit shafi) kam hasur një kufizim të kësaj që u përmend, vetëm për vendin ku muslimanët nuk hasin pengesa, e nëse hasin pengesa atëherë ai vend konsiderohet vend kufri”.

Remliu, gjatë shqyrtimit të çështjes së fëmijës së gjetur në vendin islam thotë: “Nëse gjendet ndonjë fëmijë i vogël në një vend islam, edhe nëse në të banojnë dhimitët, si puna e një vendi të cilin muslimanët e kanë çliruar dhe pastaj e kanë lënë në dorë të qafirave për ta shfrytëzuar ose në formë pronësimi në këmbim të xhizjes, apo si në rastin e një vendi të cilin qafirët e kanë rimarrë dhe kanë banuar në të ...”.[4]

Ky mendim nuk është mendimi i të gjithë shafive. Madje Ibn Kudame citon prej vetë imam Shafiut një mendim tjetër, kur thotë: “Temë: Nëse banorët e një vendi bëhen murtedë dhe në atë vend zbatohen ligjet e tyre (të qafirëve) atëherë ai vend shndërrohet në vend lufte në lidhje me marrjen e pasurive të tyre si plaçkë lufte, robërimin e grave dhe fëmijëve të lindur pas ridetit ...” deri kur thotë: “Këtë mendim e ka shprehur edhe Shafiu”.[5]

---

[1] Mugnil-muhtaxh, 2/362.
[2] Reudatut-talibin, 5/433.
[3] Pra dispozitës së vendit si vend islam. Shën. i përkthyesit.
[4] Shpjegimi i librit Gajetulbejan, 1/307.
[5] El mugni, 9/25.

Ibn Kudame mund të ketë për qëllim që imam Shafiu pajtohet me hanbelitë në dispozitat e përmendura por jo në emërtim dhe se imam Shafiu mendon se me ata njerëz sillet me të njëjtat dispozita si me banorët e vendit të luftës përsa i takon jetëve, pasurive dhe fëmijëve të tyre, mirëpo ajo nuk emërtohet me emërtimin e darulharb. Fjala e Ibn Kudames mund të kuptohet edhe në këtë formë, megjithëse kuptimi i parë është më i fortë.

Ndërsa Mavardiu, Allahu e mëshiroftë, për fëmijën e gjetur në vendin e kufrit shprehet: "Vendi i shirkut është tre llojësh ...

Lloji i tretë: Ai vend që ka qënë vend islam, por më pas mushrikët e kanë pushtuar dhe është kthyer në vend shirku, si puna e Tarsusit dhe Antakias".[1]

Këtu, Maverdiu shpreh një mendim tjetër, të ndryshëm nga mendimi që paraqiti në fillim prej disa shafive të tjerë.

Në fakt, në mendimin e parë të shafive ka njëfarë kontradikte. Shirbini thotë: "Vërejtje: (Emigrimi) është i pëlqyeshëm kur nuk ka shpresa se me qëndrimin e tij islami do të triumfojë në atë vend. Në qoftë se e shpreson një diçka të tillë, atëherë më e mira është të qëndrojë aty ku është. Nëse ka mundësi të jetë i sigurtë (për fenë e tij) në darulharb dhe t'u shmanget (qafirëve), atëherë ai e ka për detyrë të qëndrojë atje, sepse vendi ku po rri është vend islam dhe nëse emigron ai kthehet në vend lufte prandaj dhe emigrimi është i ndaluar".[2]

Si paska mundësi që ai vend të kthehet në vend kufri ndërkohë që më parë u shprehën se vendi islam në asnjë situatë nuk mund të kthehet në vend kufri?! Kjo është një kontradiktë.

Disa dijetarë shafi, duke nuhatur njëfarë kontradikte në këtë pikë, u munduan t'i japin një shpjegim kësaj, duke e komentuar vendin e kufrit në këtë rast[3], si një term emërtues dhe jo në aspektin real. Këtë vërejtje e ka përmendur dijetari Ibn Haxhr Hejtemiu në librin Tuhfetul-muhtaxh, Remliu në librin Nihajetul-muhtaxh dhe Axhliu në Hashijetul-xhumel.

Më sipër, përmendëm mendimin e Ebu Hanifes dhe mendimin e dy nxënësve të tij. Serehsiu në shpjegimin e argumentimit të secilës palë shprehet: "Prej Ebu Jusufit dhe Muhamedit, Allahu i mëshiroftë, përmendet se nëse ata (qafirat) i shfaqin ligjet e shirkut në to (vendet e pushtuara), atëherë ai vend kthehet në vend të tyre dhe në daruharb, sepse vendi na adresohet neve apo atyre në vartësi të fuqisë dhe të sundimit. Në çdo vend ku dominon gjykimi i shirkut, për pasojë fuqia në të është në dorë të mushrikëve prandaj ai konsiderohet vend kufri. Po kështu, në çdo vend ku dominon gjykimi i islamit

---

1 El hauil kebir, 9/481.

2 Mugnil-muhtaxh, 4/289.

3 Pra emërtimin si vend kufri të atij vendi islam që është pushtuar prej qafirëve dhe është rikthyer nën pushtetin e tyre, sepse sipas mendimit më të njohur në mesin e shafive, siç u përmend, ai vend vazhdon të quhet vend islam dhe përshkrimi që disa dijetarë shafinj të tjerë i kanë bërë atij si vend kufri, është thjesht një emërtim, mirëpo në realitet ai është vend islam. Shën. i përkthyesit.

edhe fuqia është në dorën e muslimanëve.

Ndërsa Ebu Hanife, Allahu e mëshiroftë, merr parasysh fuqinë bashkë me sundimin e plotë, sepse ky vend ka qënë vend islam dhe në zotërimin e muslimanëve dhe ky zotërim bie vetëm në rast të sundimit të plotë të mushrikëve, i cili përmbushet atëherë kur këto tre kushte përmbushen së bashku. Sepse, kur ai vend nuk është i lidhur me vendet e tjera të shirkut, atëherë banorët e atij vendi janë të nënshtruar, pasi muslimanët i rrethojnë ata, në një anë. Në anën tjetër, kur në atë vend mbetet ndonjë musliman apo ndonjë dhimij i garantuar, atëherë ky është argument për mossundimim e plotë dhe përderisa mbeten disa gjurmë të së hershmes, vlerësimi merret në bazë të tyre dhe jo në bazë të së resë, si puna e lagjes në të cilën mbetet qoftë edhe një prej banorëve themelues, atëherë vlerësimi jepet në bazë të tij dhe jo në bazë të banorëve dhe blerësve. Përderisa ky vend ka qënë një vend islam në origjinë dhe përderisa në të mbetet ndonjë musliman apo dhimi, atëherë ka mbetur një gjurmë prej gjurmëve të origjinës dhe gjykimi mbetet ashtu siç ka qënë".[1]

Në mendimin e Ebu Hanifes, u bazua Ibn Abedini në fetvanë e dhënë për malësinë e druzëve në Siri, e cila asokohe ishte nën sundimin e tyre dhe në të vepronin ligjet dhe gjykatësit e tyre. Ai u përgjigj se ajo malësi konsiderohet vend islam: "Them: Bazuar në këtë duket qartë se Mali i Tejmullahut në Sham, i njohur ndryshe si Mali i Druzëve dhe disa zona që i përkasin atyre, të gjitha ato janë vende islame. Edhe pse sundimtarët e tyre janë druzë apo të krishterë, të cilët kanë gjykatës sipas feve të tyre, madje disa e shpallin haptazi ofendimin e islamit dhe të muslimanëve, mirëpo ata janë nën sundimin e pushtetarëve tanë dhe vendet islame i rrethojnë vendet e tyre nga të gjitha anët dhe nëse pushtetari ynë dëshiron t'i ekzekutojë ligjet tona ndaj tyre ka mundësi t'i ekzekutojë ato".[2]

Ndërsa disa dijetarë mendojnë se vendi islam nuk mund të kthehet në vend kufri edhe nëse në të sundojnë qafirat dhe ekzekutojnë ligjet e tyre, përderisa në atë vend vazhdojnë të jetojnë muslimanë dhe praktikohen adhurimet e islamit, si puna e namazit me xhemat, falja e xhumasë dhe adhurime të tilla.

Dusukiu thotë: "Sepse vendet e islamit nuk kthehen në daruharb nëse qafirat i sundojnë ato me forcë përderisa adhurimet e islamit kryhen në to". [3]

Me diçka të përngjashme u përgjigj edhe imam Remliu në lidhje me detyrimin e hixhretit prej krahinës së Aragonit në Andaluzi (Spanjë). Megjithëse i pushtuar, të krishterët i kishin lënë muslimanët në vendin e tyre kundrejt pagimit të haraçit, në bazë të prodhimit të tokës dhe i kishin lejuar të falen në xhamitë e tyre dhe t'i shfaqin adhurimet dhe simbolet e islamit haptas dhe ta zbatojnë sheriatin e Allahut haptas. Imam Remliu u përgjigj: "Këta muslimanë nuk e kanë për detyrë të emigrojnë nga viset e tyre, sepse ata kanë mundësi ta

---

[1] El mebsut, 10/114.
[2] Hashijetu ibn bdin, 4/174.
[3] Hashijetu dusuki, 2/188.

shfaqin fenë e tyre në ato vende dhe sepse profeti ρ e dërgoi Uthmanin τ në ditën e Hudejbijes në Mekë, për shkak se ai kishte mundësi ta shfaqte fenë e tij në të. Madje mund të thuhet se nuk lejohet emigrimi, sepse me qëndrimin e tyre atje shpresohet udhëzimi në islam i të tjerëve dhe sepse ai është akoma vend islam dhe nëse do të emigronin, kishte për t'u shëndruar në daruharb".[1]

Vërejtje:

Këtu tërheqim vëmendjen për një çështje shumë të rëndësishme. Të drejtat e muslimanit janë të garantuara dhe të pacënueshme kudo qoftë ai, në vend islam apo në vend kufri. Qënia e tij në një nga këto dy vende nuk i rrëzon të drejtat që ai gëzon. Argumentat e përgjithshme dëshmojnë për garantimin e të drejtave të muslimanit, si fjala e profetit ρ: ***"I tërë muslimani ndaj muslimanit është i ndaluar; gjaku i tij, pasuria e tij dhe nderi i tij".***[2]

Apo si fjala e profetit ρ: ***"Nuk lejohet gjaku i një muslimani që dëshmon se nuk ka të adhuruar tjetër me të drejtë përveç Allahut dhe se unë jam i dërguar i Allahut, përveçse për tre (gjëra): Zinaqari i martuar, shpirti kundrejt shpirtit dhe braktisësi i fesë së tij i shkëputur nga xhemati".***[3]

I dërguari i Allahut ρ ka thënë: ***"Nuk lejohet marrja e pasurisë së muslimanit përveçse me pëlqimin e tij"***[4]

Në ditën e Arafatit tha: ***"Jetët tuaja, pasuritë tuaja dhe nderi juaj, mes jush janë të pacënueshme ashtu siç është e shenjtë kjo ditë në këtë muaj dhe në këtë vend".***[5]

Këto hadithe nuk e kufizojnë pacënueshmërinë e jetës, të nderit dhe të pasurisë së muslimanit me një vend apo me një kohë të caktuar. Prandaj nuk lejohet braktisja e tekseve të qarta të sheriatit dhe bazimi në hamendësi dhe dyshime që nuk shërbejnë si argumente të pranueshme në vetvete, aq më shumë kur bien ndesh me argumentet e pakontestueshme të sheriatit.

Ibn Tejmije, në përgjigjen e tij për vendin e Mardinit, shprehet: *"Gjaku dhe pasuria e muslimanëve janë të garantuara kudo qofshin, në Mardin apo në çdo vend tjetër. Ndihmimi i atyre që nuk i nënshtrohen sheriatit është haram, qofshin ata prej banorëve të Mardinit apo prej një vendi tjetër.*

Banuesi në Mardin, nëse s'ka mundësi ta praktikojë fenë, e ka për detyrë të

---

1 Fetvatë e Remliut 4/52-54. I cituar nga libri i dr. Ismail Lufiut "Ihtilafu ed-darejn" 26.

2 E transmeton Muslimi dhe të tjerë prej hadithit të Ebu Hurejras τ.

3 E transmetojnë Buhariu dhe Muslimi prej hadithit të Abdullah ibn Mesudit τ.

4 E transmeton Ahmedi dhe Bejhakiu. Shejh Albani e ka saktësuar në librin Sahihulxhami, 7662.

5 E transmetojnë Buhariu dhe Muslimi prej hadithit të Ebu Bekrës τ.

emigrojë prej atij vendi, e në të kundërt[1] *emigrimi është vetëm i pëlqyeshëm dhe jo obligim.*

Përkrahja financiare dhe me njerëz që ata i japin armikut të muslimanëve është e ndaluar dhe duhet të heqin dorë sa më parë dhe në atë formë që u jepet mundësia, si p.sh. të fshihen, të mos shfaqen haptas, apo t'u bëjnë lajka. Nëse s'kanë mundësi për një gjë të tillë atëherë emigrimi bëhet detyrë me përcaktim.

Nuk lejohet sharja e tyre tërësisht dhe as akuzimi i tyre me nifak. Sharja dhe akuzimi me nifak përdoret vetëm për cilësitë e përmendura në Kuran dhe në sunet dhe në të mund të përfshihen edhe disa banorë të Mardinit apo të ndonjë vendi tjetër.

Për çështjen nëse ai është vend lufte apo paqeje, në konsideratë merren të dy aspektet, në njërën anë nuk konsiderohet vend paqeje ku praktikohen ligjet e islamit dhe ushtria është islame dhe as nuk është njësoj si vendi i luftës banorët e të cilit janë qafirë, por klasifikohet si një lloj i tretë dhe sillemi me muslimanin me atë që i takon dhe luftohet ai që del kundër sheriatit islam ashtu siç e meriton".[2]

Ibn Tejmije më shumë dëshiron të theksojë pacënueshmërinë e të drejtave të muslimanit kudo që të jetë, pa i dhënë shumë rëndësi klasifikimit të vendit në një kategori të tretë.

Shkurtimisht kemi këto mendime për shndërrimin e vendit islam në vend kufri:

Mendimi i parë: Vendi kthehet në vend kufri me mbizotrimin e tij prej qafirave dhe me zbatimin e ligjeve të tyre ndaj banorëve të atij vendi.

Mendimi i dytë: Vendi islam nuk kthehet në vend kufri në asnjë rast edhe nëse ai sundohet prej qafirave të cilët i dëbojnë të gjithë muslimanët.

Mendimi i tretë: Vendin islam nëse e pushtojnë dhe e mbizotërojnë qafirat dhe sundimi është në dorë të tyre, mirëpo në të mbeten akoma muslimanë të cilët kanë mundësi t'i praktikojnë haptas adhurimet e fesë së tyre, atëherë ai vazhdon të jetë vend islam dhe nuk kthehet në vend kufri.

Mendimi katërt: Vendi islam kthehet në vend kufri nëse përmbushen tre kushte, të cilat u përmendën disa herë dhe ky është mendimi i Ebu Hanifes.

Vlen të theksojmë se parasysh duhet të merren gjërat e emërtuara dhe realiteti i tyre dhe jo thjesht emërtimet formale. Ashtu si vendi që ishte nën pushtetin e qafirave dhe të ligjeve të tyre, kthehet në vend islam, si në emërtim ashtu edhe në realitet, kur pushteti kalon në dorë të muslimanëve dhe zbatohen

---

[1] Atëherë kur ka mundësi ta praktikojë fenë, paçka se shteti është në dorën e qafirave dhe nuk zbatohen ligjet e islamit. Në këtë rast hixhreti është i pëlqyeshëm, sepse praktikimi i fesë në një shtet islam është më i dobishëm për vetë muslimanin dhe për muslimanët e tjerë. Përkthyesi.

[2] Mexhmu'ul fetaua, 28/240-241.

ligjet e islamit, edhe nëse në atë vend vazhdojnë të mbeten disa qafira dhimitë; po ashtu edhe vendi islam që sundohet prej sulltanit musliman dhe në të zbatohet sheriati islam, kthehet në vend kufri me ndryshimin e gjëndjes dhe kalimin e pushtetit në dorë të pabesimtarëve. Nuk ka kuptim ta cilësojmë atë si vend islam në një gjëndje të tillë, sepse ai nuk bën dallim nga vendi i kufrit të cilin muslimanët nuk e kanë çliruar më parë. Po, dallimi i vetëm është obligimi i kthimit të atij vendi nën pushtetin dhe ligjin islam dhe obligimi i luftimit të pushtuesve.

Gjithashtu nuk mund të kapemi me faktin se shumica e banorëve të atij vendi janë muslimanë. Andaluzia, ose Spanja e sotme, u çlirua nga muslimanët që në periudhën e hershme të islamit me gjakun e mijra shehidëve. Ky vend nxorri dijetarë të rrallë dhe u ndriçua me dritën e shkencave islame për shekuj me rradhë. Më pas muslimanët u mposhtën dhe sundimi ra në duart e të krishterëve. Spanja e sotme nuk dallon nga vendet e tjera qafire të cilat muslimanët nuk i kanë çliruar më parë, si puna e Britanisë së Madhe apo Amerikës. Dallimi i vetëm janë gjurmët historike të qytetrimit islam të mbetura në Spanjë të cilat janë kthyer në muzeume që tërheqin mijra turistë! A mundet pas kësaj të themi se ai vazhdon të jetë vend islam?!

Ibn Tejmije thotë: “Konsiderimi i tokës si vend kufri apo vend islami dhe vend imani, vend paqeje (darusilm) apo vend lufte (daruharb), vend bindje apo vend gjynahesh, vend i besimtarëve apo vend i të prishurve, të gjitha këto cilësime janë të ndryshueshme dhe jo të përherëshme, sepse mund të kalohet nga një cilësim në një tjetër, ashtu siç kthehet njeriu nga kufri në iman dhe në dije dhe anasjelltas”.[1]

Ai, krahas kësaj përmend se dijetarët e cilësuan vend kufri Egjiptin gjatë sundimit dy shekullor të dinastisë fatimite dhe e cilësuan atë si vend të ridetit dhe të nifakut njësoj si vendi i Musejleme Gënjeshtarit.[2]

Kriter real ku duhet të bazohet kthimi i vendit në vend kufri është dominimi dhe ekzekutimi i ligjeve të qafirave edhe nëse shumica e banorëve janë muslimanë. Kjo është njësoj si vendosja e xhizjes ndaj një populli qafir ndërkohë që pushteti i takon ligjit islam. Ky vend në këtë rast konsiderohet vend islam pa i kushtuar rëndësi banorëve të vendit.

Kriteri i shkëputjes së kufijeve të atij vendi me vendet islame nuk shfaqet si kriter i fortë. Fakti që vendi është larg apo afër vendit islam nuk ndikon në gjykim. Përderia pushteti i takon ligjit të qafirave, ç’ndikimi ka afërsia nëse muslimanët janë nën pushtetin e tyre?!

Dëshmi për këtë është fakti se Allahu I e lidhi dënimin e mosemigrimit me pamundësinë e praktikimit të fesë. Vetëkuptohet se pamundësia e praktikimit të

[1] Mexhmu’ul fetaua, 27/45. Të tilla shprehje hasen shpesh në librin e tij “Mexhmu’ul fetaua”.

[2] Mexhmu’ul fetaua, 35/139.

fesë dhe e shfaqjes së dispozitave fetare ndodh atëherë kur pushteti është në dorë të qafirave. Allahu I thotë: **(Atyre të cilëve melekët ua morrën shpirtin si zullumqarë ndaj veteve të tyre, iu drejtuan: Ku ishit? Thanë: Ishim të pafuqishëm në tokë. U thanë: A s'ishte toka e Allahut e gjerë për të emigruar në të? Strehimi i tyre do të jetë xhehenemi dhe ai është përfundimi më i keq)** En nisa, 97.

Shfajësimin e tyre me nënshtrimin dhe pafuqishmërinë në tokë, melekët e refuzuan për faktin se toka e Allahut ishte e gjerë. Ata kishin mundësi t'i shmangeshin kësaj shtypjeje dhe pafuqishmërije me shpërnguljen në një vend tjetër. Kuptohet se fuqia e tyre arrihet e plotë vetëm në një vend ku shteti dhe pushteti janë në dorë të muslimanëve dhe në të cilin zbatohen gjykimet e Allahut. Po ashtu shtypja dhe nënshtrimi i plotë i muslimanëve mund të ndodhë vetëm në një vend ku pushteti dhe sundimi është totalisht në duart e qafirave.[1]

Për një ilustrim më të qartë po sjellim shëmbujt e mëposhtëm:

1- Etiopia ishte vend kufri, megjithëse muslimanët në atë vend ishin të sigurtë dhe i shfaqnin haptas dispozitat e fesë së tyre.

2- Medineja fillimisht, përpara shpërnguljes së profetit ρ, ishte vend kufri i sigurtë dhe u kthye në vend islam atëherë kur profeti u shpërngul në të.[2]

3- Meka ishte vend i kufrit deri kur u çlirua edhe pse në periudhën e paktit të Hudejbijes ishte vend i sigurtë për muslimanët, të cilët gëzonin të drejta për të praktikuar adhurimet e tyre pa pengesa.

4- Hajberi ishte vend islam, ndonëse shumica e banorëve të tij ishin çifutë. Kjo për shkak se pushteti dhe mbizotërimi u takonte muslimanëve.

Në kohën e sotme, shumica e vendeve të banuara nga muslimanët janë nën sundimin e ligjeve të kufrit, të cilat u janë imponuar muslimanëve me detyrim. Ndikimi i gjykatave të sheriatit është shumë i dobët krahasuar me këto gjykata dhe në disa raste nuk ekzistojnë fare, aq sa muslimani e ka të vështirë ose të pamundur të marrë të drejtën e tij në përputhje me ligjet e sheriatit islam, përveçse në një diapazon shumë të ngushtë të të ashtëquajturit "kod civil", i cili vërtet përmban ligje që përputhen me sheriatin, por edhe këto ligje janë ndotur me interferencat e ligjeve të vendosura nga njeriu. Madje edhe ato nene që përputhen me sheriatin janë vendosur në atë formë që të jenë sekondare dhe jo

---

[1] Pra në ajet gjykimi nuk lidhet me faktin se në atë vend ka pasur muslimanë, por është lidhur me pushtetin e qafirave prej të cilit rrjedh poshtrimi dhe shtypja e muslimanëve në atë vend. Prej kësaj kuptojmë se kriteri ndikues nuk është gjëndja e muslimanëve në atë vend, por pushteti i qafirave dhe shtypja e muslimanëve në atë vend. Shën. i përkthyesit.

[2] Hafidh Ibn Haxheri, kur sqaron dy llojet e hixhretit thotë: "I pari: Shpërngulja nga vendi e pasigurtë për në vendin e sigurtë, si në dy hixhretet në Etiopi dhe fillimi i hixhretit nga Meka në Medine. I dyti: Shpëngulja nga vendi i kufrit në vendin e imanit, atëherë kur profeti ρ qëndroi në Medine dhe tek ai emigruan kush kishte mundësi prej muslimanëve". El fet'h, 1/16.

primare, që të jenë pasuese dhe jo të pasuara.

Fakt tjetër janë përndjekjet e llojllojshme në këto vende të muslimanëve të kapur për fenë e tyre, vetëm e vetëm për shkak të pasimit të së vërtetës. Kam bindjen se askush s'mund ta mohojë këtë realitet të qartë si dielli. Burgjet e tagutëve janë mbushur gjer në grykë me të bugosur muslimanë, në një kohë kur armiqve të profetëve prej laikëve, ateistëve, çifutëve dhe të krishterëve, u është garantuar liri për përhapjen e humbjes së tyre, për rrënimin e akides së muslimanëve dhe për shkatërrimin e moralit të tyre. Të gjitha këto veprime kryhen nën protektoratin e tiranëve dhe përkujdesjen e plotë të tyre.

Pas një hulumtimi më të thellë të çështjes do të kuptojmë se gjykimi i një vendi si vend islam apo vend kufri lidhet pikërisht me pushtetin dhe ligjet dominuese në atë vend.

Është e vërtetë se zëri i ezanit dëgjohet nga minaret e xhamive në këto vënde dhe xhamitë janë përplotë me namazli dhe hutbet e xhumave buçasin dhe shumica e banorëve janë muslimanë . . . .

Të gjitha këto nuk kanë peshë në gjykim, sepse këto gjëra tani janë evidente edhe në shumicën e vendeve të krishtera. Në këto vende ka qëndra dhe organizata islame dhe përqindja e muslimanëve nuk është e vogël. Madje mund të thuhet me siguri se disa prej këtyre vendeve u japin më shumë të drejta dhe siguri muslimanëve sesa shumë vende të cilat një herë e një kohë kanë qënë vende islame. E megjithëkëtë këto vende të krishtera janë vënde kufri dhe daruharb me pajtim të plotë.

E ritheksojmë edhe njëherë vërejtjen se gjykimi lidhet me vendin dhe jo me banorët e vendit. Gjykimi i një vendi si vend kufri nuk nënkupton se të gjithë banorët e atij vendi janë qafirë. Muslimanëve u garantohet e drejta e jetës, e ruajtjes së pasurive dhe e nderit të tyre kudo qofshin dhe duhet të kemi kujdes për mosngatërrimin e këtyre dy çështjeve. Disa njerëz që gjykojnë me kufër për sundimtarët e këtyre vendeve, kujtojne se kjo nënkupton edhe gjykimin ndaj banorëve të tyre me kufër duke rënë në konkluzione dhe rezultate më të devijuara se mendimi i atyre që i vlerësojnë këto vende për vende islame dhe sundimtarët e tyre për sundimtarë legjitimë që gëzojnë të drejtën e bindjes. Më sipër u përcoll fjala e Ibn Tejmijes për Mardinin i cili është një vend i përafërt me realitetin e sotëm.

Një rast i përngjashëm me realitetin e vendeve bashkëkohore ka qënë edhe shteti ubejdi. Ky shtet përhapte kufrin dhe zbatonte ligjet e tij në Egjipt, por në të njëjtën kohë krijonte hapësira për praktikimin e adhurimeve islame, si për faljen e xhumave, bajrameve, pesë namazeve dhe ezanin, megjithëse përzierjen e shumë ibadeteve me bidatet e tyre. Kjo nuk i pengoi dijetarët të gjykojnë ndaj tyre me kufër dhe ta cilësojnë vendin e tyre për vend kufri. Kur Salahudin Ejubi i dha fund shtetit ubejdi dhe e riktheu pushtetin në dorë të ehlisunetit, nuk u kërkoi pendim banorëve të Egjiptit dhe as nuk gjykoi ndaj tyre me kufër, bazuar

në të kaluarën e tyre, por i shpëtoi ata prej pushtetit të qafirave të dalur nga feja.

Imam Dhehebiu, në librin e tij “Es sijer” thotë: “Kadi Ijadi ka thënë: Të gjithë dijetarët e Kajravanit janë pajtuar me konsensus se realiteti i ubejdive është realiteti i murtedave dhe i zindikëve”.[1]

Muhamed ibn Abdulvehabi, kur flet për historinë e ubejdive thotë: *“U shfaqën në shekullin e tretë. Ubejdullahu pretendoi prejardhjen prej Ali ibn Ebi Talibit, prej fëmijëve të Fatimes dhe u maskuan nën petkun e devotshmërisë dhe xhihadit në rrugë të Allahut.*

Shumë amazigë dhe banorë të viseve perendimore e pasuan derisa arriti të ngrinte një dinasti dhe një shtet të madh në viset perendimore dhe më pas arritën të sundonin Egjiptin dhe Shamin. I shfaqën adhurimet e islamit dhe faljen e xhumave dhe faljen me xhemat dhe caktuan kadinjë e myftilerë. Njëkohësisht e shfaqën kufrin dhe kundërshtimin e sheriatit dhe vepruan vepra që dëshmonin për nifakun dhe kufrin e madh të tyre. Për këtë shkak dijetarët i vlerësuan qafirë njëzëri dhe vendin e tyre e konsideruan daruharb megjithëse i shfaqnin adhurimet e islamit.

Në atë kohë, Egjipti kishte shumë dijetarë dhe njerëz të devotshëm dhe shumica e banorëve të Egjiptit nuk i pasonin në kufrin që kishin shpikur. Megjithatë dijetarët gjykuan me këtë gjykim me konsensus, aq sa një dijetar i njohur për devotshmërinë e tij u shpreh: Sikur të kisha dhjetë shigjeta do ta godisja ushtrinë e krishterë me një shigjetë dhe do t'i godisja ubejditë me nëntë të tilla ...”.[2]

Në fjalën e tij kuptohet qartë se nuk ka lidhje kushtëzuese mes gjykimit me kufër të vendit dhe tekfirit ndaj banorëve të atij vendi.

Shejh Muhamed Ebu Zuhra, kur përmend frytet e dallimit mes fjalëve të dijetarëve për vendin e kufrit thotë: *“Mbase fryti i këtij dallimi mes këtyre dy mendimeve mund të shfaqet në kohën tonë. Nëse zbatojmë mendimin e Ebu Hanifes atëherë krahinat islame nga Maroku e deri në pllajat e Turkmenistanit dhe të Pakistanit janë vende islame, pasi edhe pse banorët e këtyre vendeve nuk i zbatojnë dispozitat e islamit, mirëpo ata jetojnë nën sigurinë e hershme të islamit, prandaj dhe vendet e tyre konsiderohen vende islame.*

Por nëse zbatojmë mendimin e Ebu Jusufit dhe të Muhamedit dhe mendimin e fukahave që pajtohen me mendimin e tyre, atëherë krahinat islame nuk janë vënde të islamit por vënde të luftës (daruharb) sepse në to nuk dominojnë ligjet e islamit dhe as nuk zbatohen”[3]

Këtu po përcjellim disa fjalë të zgjedhura të dr. Abdullah ibn Ahmed Kadiriut rreth realitetit të viseve islame në këtë kohë, ku sqaron kriterin me të

---

1 Sijeru alamin nubela, 15/151.

2 Muhtesar es sireh, fq: 49.

3 El xherime uel ukube fil fikhil islamij, Muhamed Ebu Zehra, botim i shtëpisë botuese “El fikr”, Kajro-Egjipt, 1976, fq: 343.

cilën lidhet gjykimi rreth këtyre vendeve:

“Këtu duhet të sqarojmë se me çfarë kthehen vendet islame në vende kufri. Si hulumtues i kësaj çështje anoj nga rregulli që thotë: “Çdo vend ku pushteti dhe fuqia u takon qafirave dhe në të zbatohen ligjet e kufrit dhe ligjet e islamit shkëputen prej jetës politike, sociale dhe ushtarake dhe muslimanët nuk kanë mundësi t’i zbatojnë ligjet e islamit, vetëm në rastin kur pushtetarët qafirë krijojnë hapësira për një pjesë të tyre, formë e cila nuk lejon lartësimin e fjalës së Allahut dhe as nuk e nënshtron flamurin e kufrit; atëherë ky vend në të cilin përmbushen këto kritere është vend kufri dhe nuk është vend islam”.

Ai është i tillë edhe pse shumica e banorëve të atij vendi janë muslimanë edhe pse pushtetarët me kufër paraqiten si muslimanë, sepse për vlerësimin e një vendi si vend islam, merret në konsideratë mbizotërimi i ligjeve të Allahut dhe fakti që fjala e Allahut është më e larta dhe për vlerësimin e një vendi si vend kufri merret parasysh mbizotërimi i ligjeve të kufrit dhe fakti që mënyra e jetesës në të bazohet në botëkuptime të kufrit dhe jo në botëkuptime islame.

Lexuesi nuk duhet të tmerrohet për shkak se ky rregull përshtatet me realitetin e disa vendeve me shumicë muslimane, të cilët praktikojnë adhurimet fetare, praktikimin e të cilave ua kanë lejuar sundimtarët e tyre të cilët luftojnë Allahun dhe luftojnë të dërguarin dhe besimtarët. Kjo sepse nuk merret aspak në konsideratë numri i muslimanëve që i përkasin islamit, por në konsideratë merren ata që zbatojnë ligjin islam dhe e lartësojnë këtë ligj dhe e përkrahin atë.

Ky kuptim bëhet më i qartë me trajtimin e çështjes anasjelltas. Atëherë kur muslimanët marrin në dorë pushtetin e një vendi me shumicë pabesimtarësh dhe fillojnë të zbatojnë në të ligjet e islamit, ky vend konsiderohet vend islam dhe jo vend kufri edhe pse mulimanët janë më pak se banorët e atij vendi.

E njëjta gjë thuhet kur një grusht i vogël pabesimtarësh shtijnë në dorë pushtetin e një vendi me shumicë muslimane dhe zbatojnë në atë vend ligjet e kufrit, atëherë ai vend shndërrohet në vend kufri dhe nuk është më vend islam.

Një shembull i qartë është Shqipëria, në të cilën emrat e shumë pushtetarëve vazhdojnë të mbeten emra muslimanë dhe shumica e banorëve të saj janë muslimanë, por grupi pushtetmbajtës u degdis në një nga format më ekstreme të kufrit në faqen e tokës që është ateizmi marksist.

Nëse Shqipëria është shndërruar në vend kufri për këtë shkak, ku qëndron atëherë dallimi mes saj dhe mes vendeve të tjera jashtë Evropës, të cilat marshojnë në të njëjtën rrugë dhe në të cilat sundimtarët e tyre shpallin haptas se janë marksistë-leninistë, apo laikë të cilët nuk i japin asnjë vlerë gjykimit të Allahut në asnjë detaj prej detajeve dhe po të njëjtët persona mund t’i mashtrojnë njerëzit duke u krijuar hapësira për praktikimin e disa dispozitave, prej të cilave nuk shohin ndonjë dëm evident ndaj pushtetit të tyre të kufrit.

Nga emërtimi i këtyre vëndeve me emrëtimin e vendeve të kufrit, nuk

nënkuptohet aspak se të gjithë banorët të atij vendi janë pabesimtarë, sepse në atë vend mund të gjenden muslimanë të shtypur dhe në anën tjetër qafira shtypës dhe me pozitë . . . .

Argumenti i qartë prej aktualitetit është fakti se qafirat që zbatojnë ligjet e kufrit dhe sakrifikojnë çdo gjë për patundshmërinë dhe fuqizimin e tyre, nëse dikush do t'i ftonte për të zbatur ligjet e islamit në vend të ligjeve të kufrit, nuk kishin për t'iu përgjigjur kësaj ftese, përkundrazi kishin për ta armiqësuar atë dhe do të përgatiteshin për luftimin e tij, njësoj siç veprojnë qafirat në vendet e kufrit në origjinë".[1]

[1] El xhihadu fi sebilillah, 1/604-605.

Dënimet me had

Kuptimi i haddit në aspektin leksikor (gjuhësor).

Haddi në gjuhën arabe nënkupton ndarjen mes dy gjërave në atë mënyrë që i dallon ato të dyja nga njëra-tjetra, si puna e hududeve (kufive) të tokës dhe hududeve (kufive) të shtëpisë, hududet e Haremit (kufitë e Haremit).

Autori i fjalorit "Lisanul arab" thotë: "Haddi është ndarja e dy gjërave në atë mënyrë që të mos përzihen me njëri-tjetrin, apo që të mos e kapërcejnë njëri-tjetrin. Shumësi i tij është hudud".

Xheuheriu në fjalorin e njohur "Es sihah" thotë: "Haddi është pengesa ndarëse mes dy gjërave. Haddi i çdo gjëje quhet edhe pika ku përfundon ajo gjë. Thuhet hududet e shtëpisë . . . Haddi gjithashtu është pengesa. Nga këtu roja i derës është quajtur haddad . . . gjithashtu roja i burgut quhet haddad sepse ai pengon të tjerët prej arratisjes . . . ".

Kuptimi i haddit në aspektin sheriatik.

Për kuptimin e haddit në Kuran dhe sunet, Ibn Mendhuri shprehet: "Hadet e Allahut I janë gjërat të cilat janë mes bërjes së tyre haram dhe hallall për të cilat ka urdhëruar që të mos tejkalohen dhe të kalojë te ato për të cilat nuk ka urdhëruar apo prej të cilave ka ndaluar dhe prej kundërshtimit të tyre është penguar. Njëjësi i saj është haddi".

Ndërsa Ez'heriu thotë: "Hadet e Allahut përdoren me dy kuptime:

Një kuptim është për kufijtë që Allahu ka vendosur për njerëzit në ushqimet dhe pijet e tyre, në mardhëniet bashkëshortore dhe në gjëra të tjera të cilat i ka bërë hallall apo haram dhe ka urdhëruar që njerëzit t'i japin fund asaj prej të cilës ka ndaluar dhe ka ndaluar që të kalojnë tek ajo.

Ndërsa kuptimi i dytë nënkupton ndëshkimet e përcaktuara për shkelësin e asaj prej të cilës Allahu ka ndaluar, si puna e hadit të prerjes së dorës së hajdutit për më shumë se një çerek dinari . . .".

Ibn Ethiri, Allahu e mëshiroftë, thotë: "Hadi dhe hadudet përmenden në hadith në shumë vende. Ato përdoren me kuptimin e ndalesave që Allahu ka vendosur dhe ndëshkimet e gjynaheve.

Në esencë hadi është pengesa ndarëse mes dy gjërave. Pra hadet e sheriatit kanë ndarë hallallin prej haramit.

Një pjesë të hududeve nuk duhet t'u afrohemi aspak, si puna e veprave të turpëshme të ndaluara, si në fjalën e Allahut: **(Ato janë ndalesat** (hududet) **e Allahut prandaj mos iu afroni atyre)** El bekare, 187.

Disa prej tyre nuk duhet të tejkalohen, si puna e trashgimisë së caktuar dhe martesës me katër gra, si në fjalën e Allahut I: **(Ato janë hududet e Allahut, prandaj mos i kapërceni ato)** El bekare, 229.

Me haddin kihet për qëllim edhe vetë gjynahu si hadithi: **"Unë kam kryer një hadd prandaj më ndëshko".** Pra kam kryer një gjynah i cili kërkon zbatimin e një haddi, pra të një ndëshkimi".[1]

Fjala "hudud" përdoret shumë në Kuran dhe në sunet. Kuptimet e saj vërtiten rreth dy kuptimeve kryesore:

1- Kryerja e çdo gjynahi, që kapërcen një kufi (had) prej kufive të Allahut.

2- Dënimet e përcaktuara në masë. Quhen kështu sepse kushdo që bën zina, akuzon dikë për zina, vjedh apo pi pije dehëse, ai e ka merituar që të dënohet me një dënim që e pengon atë prej kthimit tek ai gjynah, në mënyrë që të tjerët të marrin mësim dhe të heqin dorë prej gjynahut.

Pra mes të vëretës dhe të kotës ndodhet një had, një kufi, i cili i ndan ato të dyja, siç thuhet në fjalën e profetit ρ: ***"Hallalli është i qartë dhe harami është i qartë dhe mes tyre ka gjëra të përngjashme, të cilat shumë njerëz nuk i dinë. Kush i ruhet të përngjashmëve është treguar i pastër në fenë dhe në nderin e tij dhe kush bie në të përngjashmet ai ka rënë në haram. Si puna e bariut që kullot*** *(bagëtinë)* ***rrotull pronave të ruajtura[2] dhe gati sa s'kullot brenda tyre. Çdo mbret ka prona të ruajtura dhe pronat e ruajtura të Allahut janë ndalesat e tij".[3]***

Hafidh ibn Haxheri thotë: "Në esencë hadi është pengesa mes dy gjërave e cila pengon prej përzierjes së tyre. Hadi i shtëpisë është ajo që e shquan atë. Hadi i diçkaje është tipari përfshirës i asaj gjëje i cili e bën atë të dallohet dhe të shquhet prej diçkaje tjetër.

Ndëshkimi i kurvërisë dhe ndëshkimet e tjera të ngjashme janë quajtur had sepse ato pengojnë prej bërjes shprehi të tyre ose për shkak se ato janë të përcaktuara në formë të prerë prej sheriatit . . .   .

Nganjëherë hududet përdoren me vetë kuptimin e gjynaheve, si në fjalën e Allahut I: **(Ato janë hududet e Allahut prandaj mos iu afroni atyre)** El bekare,

[1]

[2] El hima në gjuhën janë vendet të cilat janë në pronësi të dikujt dhe kështu që gëzojnë të drejtat e ruajtjes dhe të pronësisë. Haramet dhe gjërat e ndaluara, janë krahasura në këtë hadith me pronat e ruajtura sepse Allahu i ka kufizuar haramet me një kufi të cilin askush nuk duhet ta kalojë dhe të hyjë në to, ashtu siç nuk i lejohet askujt të kalojë kufijtë e pronës private dhe të hyjë në to pa lejen e pronarit.

[3] E transmeton Buhariu dhe Muslimi nga hadithi i Numan ibn Beshirit.

187.

Ose përdoren për një dënim të përcaktuar në masë, si në fjalën e Allahut: **(E kush i kapërcen hududet e Allahut ai i ka bërë padrejtësi vetes së tij)** Et talak, 1.

A thua se ato kanë ndarë mes hallallit dhe haramit prandaj dhe janë quajtur hudude. Pra për disa hududeve është ndaluar veprimi i tyre ndërsa për disa të tjera është ndaluar shtimi apo pakësimi i tyre".[1]

Me kuptimin e ndëshkimit të përcaktuar ka ardhur hadithi: ***"Nuk goditet më shumë se dhjetë kamxhikë veçse në një had prej hadeve të Allahut".***[2]

Apo si fjala e profetit ρ: ***"Anashkalojini rrëshqitjet e njerëzve të drejtë përveçse në hudude".***[3]

Apo si në fjalën e profetit ρ: ***"Kush pengon me ndërmjetësimin e tij një had prej hududeve të Allahut ai ka kundërshtuar Allahun në urdhërin e tij".***[4]

Ibn Tejmije thotë: "Në librin e Allahut është përmendur kjo fjalë disa herë. **(Ato janë hududet e Allahut prandaj mos iu afroni atyre)**. Me hududet këtu kihet për qëllim përfundimin e cakut të haramit dhe fillimin e tyre, prandaj nuk lejohet afrimi tek asnjëra prej tyre.

Ndërsa në një ajet tjetër thuhet: **(Ato janë hududet e Allahut, prandaj mos i kapërceni ato).** Me hududet këtu kihet për qëllim caku i përfundimit të hallallit dhe prandaj nuk lejohet kapërcimi i tyre".[5]

Përkufizimi i haddit në terminologjinë e fikhut.

Hadi, në terminologjinë e fukahave, merr një kuptim më të ngushtë se kuptimet e gjëra në Kuran dhe në sunet. Në terminologjinë e tyre, hadi është çdo ndëshkim i përcaktuar në masë nga sheriati, i cili lidhet me të drejtën e Allahut.

Dijetari hanefi Kasaniu thotë: "Në sheriat ai nënkupton dënimet e detyrueshme të përcaktuara në masë që lidhen me të drejtën e Allahut Y, në dallim nga taziri që nuk është i përcaktuar në masë dhe që mund të jetë me rrahje ose me burgosje ose në forma të tjera dhe në dallim nga kisasi i cili edhe

---

1 Fet'hul bari, 12/85.

2 E transmetojnë Buhariu dhe Muslimi, prej hadithit të Ebu Burda ibn Nijarit.

3 E transmeton Ahmedi në Musnedin e tij (25474), Ebu Daudi dhe të tjerë dhe hadithi është sahih. Me "dheulhej'at" në këtë hadith kihen për qëllim muslimanët që njihen për devotshmërinë dhe moralin e tyre dhe nuk njihen për veprime të këqija dhe nuk kanë qënë të dyshuar më parë. Kështu e ka shpjeguar imam Shafiu. Të tillë njerëzve u anashkalohen rrëshqitjet e vogla dhe të rralla, përveç nëse rrëshqitja e tij arrin deri në pikën e gjynaheve që meritojnë ndëshkim dhe dënim në sheriat, për të cilat është përdorur fjala "hudud". (Shën i përkthyesit).

4 E transmeton Ahmedi, Ebu Daudi, Hakimi, Bejhakiu dhe të tjerë, prej Abdullah ibn Umerit. Shejh Albani e ka konsideruar sahih në Sahihul xhami, 6196.

5 Bejan telbisil xhehmije, 2/118.

pse është i përcaktuar në masë ai lidhet me të drejtën e robit prandaj ai mund të falet dhe mund të jetë i negociueshëm . . .”[1]

Ndërsa Tehaneviu, Allahu e mëshiroftë, për përkufizimin e hadit sipas fukahave shprehet: “Ai është një dënim me masë të përcaktuar i formës së prerë i cili lidhet me të drejtën e Allahut. Prandaj kisasi nuk quhet had sepse ai lidhet me të drejtën e robit dhe as taziri (nuk quhet had) sepse ai nuk është me masë të përcaktuar. Me dënimin këtu kemi për qëllim dënimin me rrahje, me vrasje dhe me prerje. Prej hadit përjashtohen edhe kefaretet sepse ato janë në formë adhurimesh dhe ndëshkimesh njëkohësisht ...”.[2]

Ky është përkufizimi i njohur në mesin e pasuesve të medhhebeve dhe përkufizimet e tyre sillen rreth dënimit me masë të caktuar prej vetë sheriatit dhe me fjalën *hadd* në terminologjinë e tyre kanë për qëllim pikërisht këto lloj dënimesh dhe jo dënime të tjera.

Ky kuptim përfitohet nga hadithi i profetit ρ: ***“Falini rrëshqitjet e njerëzve të drejtë përveçse në hudude”,*** prej të cilit përfitohet se dënimet mund të klasifikohen në dy kategori:

1- Dënime me had, të cilat janë ndëshkime të obligueshme të përcaktuara në sheriat detajisht si në formë ashtu edhe në masë, si dënimi me had për zina apo për vjedhje.

2- Dënime me tazir, të cilat janë ndëshkime forma dhe masa e të cilave i lihet për vlerësim pushtetarit dhe të cilat në disa raste mund të falen në varësi të shkelësit, të pozitës dhe të gjëndjes së tij.

Obligueshmëria e ekzekutimit të dënimeve me had kuptohet nga fjala e profetit ρ: ***“Kush pengon me ndërmjetësimin e tij një had prej hududeve të Allahut atëherë ai ka kundërshtuar Allahun në urdhërin e tij”***. Hadithi dëshmon se në dënime me had nuk pranohet ndërhyrja dhe ndërmjetësimi nëse ato arrijnë deri tek pushtetari apo gjykatësi dhe se ato s’mund të falen dhe as të anashkalohen dhe kjo çështje gëzon pajtim të plotë në mesin e fukahave.

Bejhakiu transmeton prej rrugës së Amr ibn Shuajbit, prej babait të tij, prej gjyshit të tij se i dërguari i Allahut ρ ka thënë: ***“Faljani njëri-tjetrit hududet mes jush sepse ai që më arrin mua bëhet i obligueshëm”.***[3]

Pa dyshim, këto hadithe bëjnë fjalë për dënimet me hadet në masë të përcaktuar, sepse për dënimet me tazir mund të ndërmjetësohet dhe mund të falen, siç do të shpjegohet në vijim. Ibn Abdulberri përcjell konsensusin e dijetarëve rreth kësaj.

---

[1] Bedaius sanai, 7/33.

[2] Meusuatu keshshaf istilahatil funun, fq: 623.

[3] Gjithashtu e transmeton edhe Ebu Daudi, Nesaiu, Taberaniu në “El-eusat” dhe Hakimi prej Abdullah ibn Amr ibn Asit. Shejh Albani e ka vlerësuar si hasen në Sahihul xhami, 2954.

Për këtë dëshmon edhe hadithi i gruas prej fisit Mahzum për të cilën Usama τ u përpoq të ndërmjetësonte te profeti ρ dhe ai ia ktheu: ***“O Usama! A po ndërmjetëson në një had prej hududeve të Allahut? Izraelitët u shkatërruan sepse kur vidhte në mesin e tyre njeriu me pozitë e linin dhe kur vidhte i dobti ia ekzekutonin haddin. Pasha atë në dorën e të cilit është shpirti im! Nëse Fatimja e bija e Muhamedit do të vidhte kisha për t'ia prerë dorën”.***[1]

Ky hadith është dëshmi e prerë se dënimi i përcaktuar në masë i prerjes së dorës quhet had dhe sqaron akoma më shumë hadithet e mësipërme.

Ibn Kajimi thotë: “Kuptimi i hadit në sheriat (Kuran dhe sunet) është më i gjerë se kuptimi i termit të përdorur prej fukahave. Fukahatë, termin had, e përdorin vetëm me kuptimin e dënimeve të përcaktuara në masë nga vetë sheriati.

Ndërsa në sheriat kuptimi i hadit është më i gjerë se ky kuptim, sepse me të herë kihen për qëllim dënimet e përcaktuara në masë dhe herë kihet për qëllim vetë vepra penale, si në fjalën e Allahut: **(Ato janë hududet e Allahut prandaj mos iu afroni atyre)**, apo si në fjalën e Allahut I: **(Ato janë hududet e Allahut, prandaj mos i kapërceni ato)** dhe herë kihet për qëllim kategoria e dënimeve edhe nëse nuk është e përcaktuar”.[2]

Në mënyrë të përmbledhur mund të themi se fjalët “had” dhe “hudud” në Kuran dhe në sunet dhe në përdorimin e sahabëve marrin disa kuptime:

Kuptimi i parë: Dënimet me masë të përcaktuar prej vetë sheriatit si në rastin e haddit të zinasë dhe të vjedhjes. Për këtë dëshmojnë hadithet e përmendura më sipër dhe hadithi: ***“Hadi më i lehtë është tetëdhjetë”.***[3] Ndërsa nga Aliu τ transmetohet se ka thënë: ***“Nuk sikletosem për vdekjen e atij që vdes për shkak të hadit që kam zbatur ndaj tij, përveç pirësit të verës. Nëse ai do të vdiste kisha për ta paguar shpagimin e dijetit sepse i dërguari i Allahut ρ nuk e ka pasë përcaktuar diçka të tillë”.***[4]

Kuptimi i dytë: Nganjëherë me të mund të kihen për qëllim dënimet në përgjithësi, të përcaktuarat në masë apo të papërcaktuarat, si në fjalën e profetit ρ: ***“Kush kryen ndonjë gjynah dhe ndaj tij zbatohet hadi i atij gjynahu atëherë ai është shlyerje (kefaret) për të”.***[5] Ky hadith të lë përshtypjen se me fjalën “had” ka pasur për qëllim çdo dënim.

Kuptimi i tretë: Me të kihet për qëllim vetë gjynahu i cili meriton dënimin

---

[1] E transmetojnë Buhariu dhe Muslimi prej hadithit të Aishes.

[2] Ilamul muuekiin, 2/48.

[3] E transmetojnë Muslimi, Ahmedi dhe të tjerë. Qëllimi i hadithit është për tetëdhjet goditje me kamxhik.

[4] E trasmetojnë Buhariu (6778) dhe Muslimi.

[5] E transmetojnë Ahmedi, Hakimi, Bejhakiu dhe të tjerë, nga Huzejme ibn Thabit τ. Shejh Albani e ka saktësuar në “Sahihul xhami” 6039.

e hadit, si në fjalën e personit i cili vajti te i dërguari i Allahut ρ dhe i tha: ***"Kreva një had prandaj zbatoje atë ndaj meje".***[1]

Apo si në hadithin e Umran ibn Husejnit se një grua prej fisit Xhuhejna erdhi te i dërguari i Allahut ρ kur ishte shtatëzanë prej zinasë dhe i tha: "Kreva një had prandaj zbatoje atë ndaj meje".[2] Me fjalën had kishte për qëllim gjynahun e kryer që meritonte të dënohej me had.

Kuptimi i katërt: Përdoret me kuptimin e gjërave prej të cilave vendosësi i sheriatit ka ndaluar, si në fjalën e Allahut: **(Ato janë hududet (caqet) e Allahut prandaj mos ju afroni atyre).** Apo kihet për qëllim caku që ndan hallallin prej haramit, si në fjalën e Allahut: **(Ato janë hududet e Allahut prandaj mos i tejkaloni ato).**

Ibn Rexhep Hanbeliu në komentimin e hadithit: ***"Allahu ka obliguar disa obligime prandaj mos i anashkaloni dhe ka vendosur caqe (hudude) prandaj mos i tejkaloni . . .",*** shprehet:

"Hududet e Allahut, për të cilat ka ndaluar që të tejkalohen, janë tërësia e atyre gjërave të cilat Allahu i ka lejuar të veprohen, qofshin ato obligime, të pëlqyeshme apo të lejuara. Tejkalimi i këtyre gjërave është kapërcimi te gjërat të cilat i ka ndaluar, si në fjalën e Allahut: **(Ato janë hududet e Allahut prandaj mos i tejkaloni ato. E kush i tejkalon hududet e Allahut mu ata janë zullumqarët)** el Bekare 229. Ka për qëllim burrin që e mban gruan pa mirësi apo e ndan atë jo me mirësi apo i merr diçka gruas të cilën ia ka pasë dhuruar jo në formë shpagimi (fidje)[3] që Allahu e ka lejuar ...".

Më tej Ibn Rexhepi thotë: "Transmeton Nuas ibn Semani τ nga profeti ρ, thotë: ***"Allahu solli për shembull një rrugë të drejtë dhe në anët e rrugës dy mure rrethues me dyer të çelura dhe çdo derë ka perde të lëshuara. Në derën e rrugës qëndron një thirrës që thotë: O njerëz! Hyni të gjithë në rrugë dhe mos anoni. Në mes të rrugës qëndron edhe një thirrës tjetër. Nëse dëshiron të hapë diçka prej atyre dyerve i thotë: Çudi me ty! Mos e hap, sepse po ta hapësh ke për të hyrë. Rruga është islami. Dy muret rrethues janë kufijtë (hududet) e Allahut dhe dyert e hapura janë ndalesat e Allahut. Thirrësi në fillim të rrugës është libri i Allahut dhe thirrësi nga sipër është ndërgjegja që Allahu e ka vendosur në zemrën e çdo muslimani".*** E transmeton imam Ahmedi dhe ky është versioni i tij. E transmeton edhe Nesaiu në tefsirin e tij dhe Tirmidhiu i cili e konsideron hasen.

Profeti ρ e krahasoi islamin me një rrugë të drejtë. Fjala *sirat* (rrugë) nënkupton rrugën e lehtë, të gjërë e cila e shpie rrugëtarin në destinacionin. Njëkohësisht ajo është e drejtë dhe pa dredha, kështu që është rruga më e

---

[1] Janë pajtuar në transmetimin e tij Buhariu dhe Muslimi.

[2] E transmetojnë Muslimi, Ahmedi dhe të tjerë.

[3] Ka për qëllim rastin e *hul'as* kur divorci kërkohet prej gruas. Shën. i përkthyesit.

shkurtër dhe më e lehtë. Në të djathtë dhe në të majtë të rrugës janë dy mure rrethues të cilat personifikojnë hududet e Allahut. Ashtu si muri e pengon atë që është brenda tij prej kapërcimit të tij, po kështu edhe islami e pengon personin e ndodhur brenda tij prej kapërcimit të caqeve (hududeve) të tij. Përtej asaj që Allahu ka vendosur si cak për gjërat e lejuara ndodhet vetëm ajo prej të cilës ka ndaluar. Prandaj Allahu I i ka lavdëruar ata të cilët i ruajnë kufijtë dhe caqet e tij dhe i ka përbuzur ata që nuk e njohin cakun ndarës mes hallallit dhe haramit, siç thotë Allahu Y: **(Nomadët janë më teprues në kufër dhe në nifak dhe më shumë e meritojnë të mos i njohin caqet (hududet) e asaj që ka zbritur Allahut te i dërguari i tij)** et Teube, 97... .

. . . Nganjëherë fjala "hudud" përdoret me kuptimin e vetë gjynaheve dhe në një rast të tillë nuk duhet që t'u afrohemi atyre, siç thotë Allahu I: **(Ato janë hududet e Allahut prandaj mos iu afroni atyre)".**[1]

Shkurtimisht, fjala "had" merr kuptime të ndryshme në sheriat dhe nuk merr vetëm kuptimin e dënimeve të përcaktuara në masë dhe interpretimi i të gjitha përdorimeve të fjalës "had" në sheriat vetëm me këtë kuptim është gabim, sepse çdo kuptim nga kuptimet e mësipërme përfitohet në varësi të kontekstit. Nga gabimet më të mëdha është intrepretimi i fjalëve të sheriatit bazuar në terminologjinë e mëvonëshme. Por, duke pasur parasysh se ky kërkim shqyrton zbatimin e hududeve në darulharbin, me fjalën "had" në vazhdim të kërkimit do të kemi për qëllim dënimet e përcaktuara ashtu siç përdoret në terminologjinë e fukahave.

[1] Xhamiul ulum ue hikem, Ibn Rexhep Hanbeliu, 2/160-162.

Zbatimi i dënimeve me had në vendin e luftës

Në kapitujt e mëparshëm u sqarua se vendet bashkëkohore të qeverisura me ligjet e shpikura nga njerëzit konsiderohen vende kufri. Në kohën tonë dënimet e sheriatit ose janë shfuqizuar tërësisht ose tek tuk zbatohet ndonjë dënim sa për t'u hedhur hi syve masave të gjera të muslimanëve dhe për t'u dhënë legjitimitet këtyre sistemeve dhe për të ruajtur postet dhe kolltuqet dhe jo si nënshtrim dhe bindje ndaj Allahut I. Për këtë dëshmon fakti se ata zgjedhin dhe seleksionojnë prej dispozitave të sheriatit çfarë t'u interesojë dhe hedhin pas shpine çfarë të dëshirojnë.

Në anën tjetër, dijetarët e hershëm, kur trajtojnë këtë çështje, kryesisht flasin për zbatimin e dënimeve me had ndaj efektivit ushtarak që depërtojnë në vëndin e luftës, ose flasin për zbatimin e tyre ndaj muslimanëve civilë, që kryejnë shkelje të ndëshkueshme me had. Në fakt, raste të tilla kanë qënë të pakta dhe të kufizuara në kohën kur dijetarët kanë folur për to dhe kryesisht kanë qënë raste individuale.

Ndërsa sot, shteti dhe pushteti janë në dorë të murtedëve që qeverisin me ligjet e xhahilijetit dhe i detyrojnë muslimanët të kthehen për gjykim tek to. Muslimanët sot jetojnë nën thundrën dhe pushtetin e hekurt të tyre dhe këto vënde janë vendbanime të tyre. Sot jetojmë në një realitet të ri dhe na paraqitet një tablo shumë e ndryshme nga ajo që kanë trajtuar dijetarët e hershëm.

Në të njëjtën kohë, në disa vende ushtrojnë aktivitetin e tyre grupe dhe formacione të armatosura, të cilat përpiqen për ringritjen e fesë së Allahut dhe për instalimin e një shteti islam me plotkuptimin e fjalës.

Këto grupe përngjasojnë deri diku me ushtrinë muslimane që depërtonte në vendin e armikut, pra në vendin e kufrit. Megjithatë ky krahasim nuk puthitet tërësisht, sepse ushtritë e asaj kohe kanë qënë të pavarura dhe të shkëputura nga qafirat dhe nga vendi i kufrit. Marshimi i tyre niste nga vendi islam dhe në fund të ekspeditës ktheheshin po në vendin islam. Ndërsa sot, këto grupe lëvizin dhe funksionojnë në një realitet shumë herë më të vështirë dhe anëtarët e këtyre grupeve njëkohësisht janë rezidentë në të njëjtin vend ku funksionojnë këto qeveri, prandaj çdo gjë është e prirë për të qënë nën kontrollin dhe vëzhgimin e këtyre qeverive, të cilat shumë herë përfundojnë me arrestime dhe me përndjekje të egra, ndonjëherë duke u bazuar vetëm në supozime apo dyshime për persona që mund të jenë pjestarë të ndonjë lëvizjeje të caktuar.

Këto rrethana janë të njohura për këdo dhe duhet patjetër që t'u kushtojmë

rëndësi, për të shqyrtuar më pas masën e ndikimit të tyre në nxjerrjen një gjykimi sheriatik, sepse rrethanat e jashtme kanë ndikimin e tyre në fetva dhe në nxjerrjen e dispozitave.

Për këtë arsye, fillimisht do të paraqesim mendimet e ndryshme në lidhje me zbatimin e dënimeve me had ndaj ushtarëve që kryejnë shkelje të dënueshme me had dhe më pas do t'i shqyrtojmë këto mendime për të përzgjedhur mendimin më të saktë.

Mendimi i parë: Dënimet me had zbatohen ndaj efektivit ushtarak kur në ekspeditën luftarake del pushtetari islam ose del zëvendësi i tij, të cilit i janë ngarkuar kompetencat e zbatimit të dënimeve.

Zëvendësi i imamit mund të jetë emir i një zone apo i një vilajeti, sepse ai gëzon kompetencat e zbatimit të dënimeve me had. Nëse nuk del me ta një person me kompetenca të tilla, atëherë hududet nuk zbatohen as në vendin e luftës dhe as në vendin islam pas kthimit. Ky është mendimi i hanefive.

Shkurtimisht, ata përmendin dy raste të ndryshme të kësaj çështjeje:

Rasti i parë: Ushtria që depërton në vendin e luftës ka në krye, ose vetë sundimtarin suprem (imamin), ose pushtetarin krahinor, kompetent për zbatimin e dënimeve, ose dikë që është ngarkuar me këtë detyrë nga vetë sundimtari.

Sipas kësaj, kur dikush prej efektivit ushtarak kryen zina apo vjedh brenda ushtrisë dhe pa u ndarë prej saj, sundimtari zbaton ndaj tij dënimin me had detyrimisht edhe nëse gjëndet brenda vendit të luftës dhe nuk pritet kthimi në vendin e islamit. Por, kur shkëputet nga ushtria dhe kryen një shkelje të dënueshme me had, si puna e zinasë apo e vjedhjes, nuk ekzekutohet ndaj tij dënimi as në vendin e luftës dhe as në vendin islam.

Rasti dytë: Kur sundimtari apo zëvendësi i tij nuk janë pjesë e ushtrisë. Në këtë rast dënimet me had nuk zbatohen ndaj efektivit ushtarak, as në vendin e luftës dhe as në vendin islam.

Serahsiu, Allahu e mëshiroftë, duke sqaruar medhhebin e hanefive në këtë çështje thotë: "Po kështu (nuk ekzekutohen dënimet) edhe nëse një çetë e muslimanëve depërton në vendin e luftës dhe dikush prej tyre bën zina; apo nëse zbarkojnë atje me ushtri dhe komandantit të ushtrisë apo të çetës i është ngarkuar detyra e komandimit të ushtrisë dhe nuk i janë dhënë kompetenca për zbatimin e hududeve.

Por, kur vetë kalifi apo emiri i ndonjë vendi me kompetenca për zbatimin e dënimeve me had ndaj banorëve të atij vendi del në luftë bashkë me ushtarët e tij, atij i lejohet që t'i ekzekutojë dënimet me had dhe kisas në vendin e luftës, sepse familjarët e ushtarëve të tij janë nën sundimin e tij; prandaj ai e zbaton dënimin ndaj kujtdo që kryen ndonjë shkelje të dënueshme ashtu siç e zbaton atë

në vendin e islamit. Kjo në rast se bën zina në kampin e luftës.

Por, nëse futet në vendin e luftës dhe e vepron këtë veprim jashtë kampit ushtarak, atëherë nuk zbatohet ndaj tij dënimi i hadit, sepse ai është në gradën e mustamenit në vendin e luftës".[1]

Kasaniu, Allahu e mëshiroftë, thotë: "E njëta gjë thuhet nëse është emir i një çete apo i një ushtrie dhe dikush prej tyre bën zina, vjedh, pi verë, apo vret një musliman me dashje apo padashje. Në këtë rast komandanti nuk e dënon për këto veprime, sepse imami sundimtar nuk e ka ngarkuar me kompetenca për zbatimin e dënimeve me had dhe me kisas, sepse ai e ka ditur që ky person nuk është i aftë t'i zbatojë ato në vendin e luftës ...".[2]

Ndërsa nxënësi i njohur i Ebu Hanifes, Ebu Jusufi, Allahu e mëshiroftë, thotë: "Kapitull rreth zbatimit të hududeve në vendin e luftës.

Ebu Hanife, Allahu qoftë i kënaqur me të, ka thënë: Nëse ushtria sulmon në vendin e luftës dhe në krye të tyre është një emir (komandant) atëherë ai nuk i zbaton dënimet me had në ushtrinë e tij; përveçse nëse ai është pushtetar i Egjiptit, i Shamit, i Irakut, apo i ndonjë vendi të ngjashëm me to[3], atëherë ai i zbaton dënimet me had në ushtrinë e tij".[4]

Të njëjtën gjë thotë edhe Muhamed ibn Hasen Shejbaniu në librin e njohur "Es sijerul kubra": "Kapitull për zbatimin e hududeve.

I thashë[5]: Çfarë mendon për ushtarët që sulmojnë vendin e luftës dhe në krye të tyre është komandanti i tyre? A t'i zbatojë dënimet e hududeve në ushtrinë e tij? Më tha: Jo!

I thashë: Po nëse emiri i një krahine prej krahinave ose emiri i Shamit ose emiri i Irakut lufton në vendin e luftës, a t'i zbatojë dënimet e hududeve dhe të kisasit në ushtrinë e tij? Më tha: Po!".[6]

Disa dijetarë hanefi e kanë lejuar që imami ta vonojë zbatimin e dënimit të hadit deri pas kthimit në vendin islam, atëherë kur ekziston frika e dezertimit dhe e ridetit të ushtarit, në rast se dënimi zbatohet menjëherë. Në librin "El-

---

1 El mebsut, 5/100.

2 Bedaius sanai, 7/195.

3 Për të kuptuar këtë fjalë të Ebu Hanifes, Allahu e mëshiroftë, duhet të dimë se kalifati islam zakonisht ka qënë i ndarë në shtete dhe emirate të cilat udhëhiqeshin nga pushteti qëndror, të cilin e përfaqësonte kalifi dhe nga pushteti lokal të cilin e përfaqësonin emirët apo imamët e krahinave të ndryshme, sipas ndarjes administrative që mbizotëronte në atë kohë. Kështu imami i madh apo kalifi u jepte kompetenca të gjëra emirëve të çdo zone për të zbatuar politikat e shtetit islam dhe funksionet e tij në emër të kalifit, në kufijtë administrativë në të cilat i ishin dhënë këto kompetenca.
Ebu Hanife në fjalën e tij nuk ka për qëllim vetëm këto vënde, por sjell shëmbuj ilustrues të disa pushtetarëve lokalë të disa krahinave të njohura në kohën e tij. (shën. i përkthyesit)

4 Er reddu ala sijeril euzai, fq: 180.

5 Muhamed Shejbaniu pyet Ebu Hanifen.

6 Es sijerul kubra, fq: 148.

fetaual hindije" thuhet:

"Nëse vet kalifi del në luftë, ose del në luftë një emir me kompeteca për zbatimin e dënimeve me had ndaj atyre që i meritojnë, atëherë ai i zbaton hadet dhe kisasin edhe në vendin e luftës. Kjo lidhet me rastin kur kryhet zina brenda kampit ushtarak. Por nëse depërton në mesin e banorëve të vendit të luftës dhe më pas e vepron atë (zinanë), nuk ekzekutohet ndaj tij dënimi me had.

Thonë: Ky emir e ekzekuton dënimin me had në ushtrinë e tij nëse është i sigurtë se personi nuk bën ridet, apo nuk largohet te qafirat. Nëse frikësohet se ai mund të bëjë ridet apo mund të largohet te qafirat, atëherë nuk e ekzekuton dënimin me had, por pret derisa të dalë prej vendit të luftës dhe të hyjë në vendin islam".[1]

Citimet e përmendura flasin për efektivët ushtarakë në mesin e ushtrisë. Sipas hanefive gjykimi është i njëjtë edhe për civilët muslimanë që bëjnë zina, vjedhin apo konsumojnë verë në vëndin e luftës. Ndaj këtyre personave nuk zbatohen dënimet me had as në darulharb dhe as në darulislam. Rreth kësaj Kasaniu shprehet: "Kapitull: Dispozitat që ndryshojnë në varësi të ndryshimit të vendit janë të larmishme. Prej tyre është fakti se, nëse muslimani bën zina në vendin e luftës, vjedh, pi verë, apo akuzon për zina një musliman, ai nuk dënohet për diçka të tillë, sepse sundimtari nuk ka mundësi të zbatojë dënimet me had në vendin e luftës pasi pushteti i tij nuk shtrihet atje.

Edhe kur vepron vepra të tilla dhe më pas kthehet në vendin islam, nuk zbatohet ndaj tij dënimi i hadit, sepse vepra penale në momentin e konsumimit nuk e detyronte (zbatimin e dënimit)".[2]

Për medhhebin e tyre u argumentuan me disa argumente. Prej tyre:

1) Hadithi: ***"Nuk zbatohen hududet në vendin e luftës".*** Hanefitë e përmendin shpesh këtë hadith për rrëzimin e dënimeve me had në vendin e luftës dhe mund të themi se ky është argumenti i tyre bazë për këtë çështje.

Serehsiu, Allahu e mëshiroftë, gjatë replikimit me palën tjetër në këtë çështje, thotë: "Ne argumentohemi me fjalën e tij ρ: ***"Nuk zbatohen hududet në vendin e luftës".*** Kuptimi i saj është se, obligueshmëria (e zbatimit të hadeve) nuk kthehet tek vetvetja, por tek përmbushja e drejtësisë dhe në rastin tonë mungon ai që e përmbush drejtësinë, sepse njeriu nuk gëzon të drejtën e zbatimit të dënimit me had ndaj vetes së tij dhe po kështu edhe sundimtari islam nuk gëzon pushtet në vendin e luftës. Rrjedhimisht obligueshmëria në këtë rast rrëzohet për shkak të mungesës së përmbushësit të drejtësisë. Përderisa sundimtari nuk e ka obligim (zbatimin e dënimit) në momentin kur personi e kryen këtë shkelje të dënueshme, i bie të mos jetë obligim edhe pasi të kthehet

1 El fetaual hindije, 2/149.
2 Bedaius sanai, 7/195.

në vendin tonë".[1]

Megjithëse hadithi është i dobët[2], hanefitë argumentohen shpesh me të. Ata e interpretuan fjalën "nuk zbatohen hududet" me paobligueshmërinë dhe përderisa obligueshmëria bie që në rrënjë, atëherë ai që bën zina apo vjedh në vendin e luftës, ai nuk ka kryer një precedent që e obligon dënimin dhe kështu që dënimi nuk zbatohet ndaj tij as në vendin e luftës dhe as në vendin islam.

Babertiu, duke shpjeguar interpretimin e hanefive për këtë hadith thotë: "Mënyra e argumentimit me të është se profeti ρ nuk ka për qëllim realitetin e mosekzekutimit të perceptuar me shqisa, pasi kushdo e di që nuk mund të zbatohen dënimet me had në vendin e luftës për shkak të mosshtrirjes së pushtetit të sundimtarit islam në atë vend. Kështu që me moszbatimin kihet për qëllim mosobligimi i dënimit me had".[3]

Një interpretim i tillë është i largët dhe bie ndesh me kuptimin parësor të fjalës. Në anën tjetër ata ranë në kontradiktë me vetet e tyre atëherë kur ia obliguan sundimtarit zbatimin e dënimeve me had brenda ushtrisë. Përgjigja e tyre në këtë rast është se ushtria përfiton statusin e vendit islam, duke qënë se imami gjendet në mesin e tyre. Prandaj, kur imami gjendet në mesin e tyre e obligojnë zbatimin e dënimit me had vetëm për atë që është brenda ushtrisë dhe jo për atë që ka dalë jashtë kampit ushtarak të muslimanëve.

Rreth kësaj çështje Kasaniu shprehet: "... sepse zbatimi i hududeve kthehet te sundimtari dhe te mundësia që ai ka për zbatimin e tyre, për shkak se ai zotëron fuqi dhe pushtet dhe ka në dorë ushtritë që i nënshtrohen, kështu që kampi ushtarak i tij merr gjykimin e vendit islam dhe nëse dikush largohet prej kampit ushtarak dhe kryen diçka prej tyre (veprave të dënueshme me had),

---

[1] El mebsut, 5/99.

[2] Ibn Haxheri, Allahu e mëshiroftë, thotë: "Hadithin: "Nuk zbatohen hududet në vendin e luftës" nuk e kam hasur askund. E transmeton Shafiu në "Ihtilaful irakijin" prej Zejd ibn Thabitit si meukuf".
Pra hadithi është fjalë e Zejd ibn Thabitit dhe jo fjalë e profetit. Megjithatë edhe në rivajetin meukuf ka një person të panjohur që nuk i përmendet emri. Shejhu i Ebu Jusufit nuk është përmendur dhe një transmetim i tillë nuk mund të saktësohet. Për këtë shkak imam Shafiu e kundërshtoi rreptë Ebu Jusufin për bazimin te një hadith i tillë, duke iu drejtuar me fjalët: "Është turp argumentimi me një hadith të pavërtetuar. Thotë: Na ka treguar një shejh! Kush na qënka ky shejh?! Thotë: Mekhuli nga Zejd ibn Thabit! Mekhuli nuk e ka parë Zejd ibn Thabitin". Es sunenul kubra i Bejhakiut 13/416.
Ibn Hemami prej hanefive thotë: "(Ky hadith) nuk dihet nëse ekziston". Ndërsa Zejlaiu thotë: "Hadithi i pestë: I dërguari i Allahut ka thënë: Nuk zbatohen hududet në vendin e luftës. Them: Ky është garib". Nasbur rajeh, 3/343.
Fjala e disa hanefive se ky hadith është mursel dhe hadithet mursele janë argument njësoj si hadithet musnede (El binajeh, 6/261) nuk mund të jetë e vërtetë këtu, sepse ky hadith është meukuf dhe nuk është fare mursel. Madje edhe si meukuf është i dobët, sepse në të ndodhet një transmetues i panjohur dhe ka shkëputje të senedit mes Mekhulit dhe Zejd ibn Thabitit, sepse Mekhuli nuk e ka parë atë, kështu që ky hadith është i dobët dhe nuk vlen për argumentim.

[3] Sherhul hidajeti alel inajeh, 5/46. Diçka të përafërt përmend edhe Kakiu në librin e tij "El binaje" 6/261.

atëherë kjo e rrëzon dënimin me had dhe me kisas, sepse pushteti i imamit shtrihet vetëm në kampin e tij ushtarak”.[1]

Ky argumentim është i dobët, sepse nëse do të pretendonim që hadithi dëshmon për rrëzimin e obligimit të zbatimit të dënimit me had që në origjinë, obligimi i këtij në prezencën e imamit do të ishte i pakuptimtë dhe veçimi i argumentit vetëm me disa raste specifike pa dëshmi specifikuese është gjykim vetiak. Sido që të jetë ky hadith është i dobët.

2) Tjetër argument i tyre është fjala e Umer ibn Hatabit τ. Ebu Jusufi në “Er reddu ala sijeril euzai” thotë: “Na ka treguar një prej shejhave tonë, nga Theur ibn Zejdi, nga Hakim ibn Umejri, se Umeri τ i shkroi Umejr ibn Sad Ensariut τ dhe nënpunësve të tij që të mos i zbatojnë hududet ndaj ndonjë muslimani në vendin e luftës derisa të dalin në vendin e musalehas”.[2]

Ebu Jusufi u argumentua me këtë ether në replikën e shkruar kundër imam Euzaiut, i cili mendon se sundimtari islam duhet t'i zbatojë të gjitha dënimet me had në vendin e luftës, me përjashtim të prerjes së dorës, të cilën e vonon deri në kthim.

Në fakt, ky ether nuk dëshmon për rrëzimin total të dënimeve me had, sepse Umeri τ u shpreh qartë për moszbatimin e dënimeve me had derisa të hyjnë në tokën e musalehas. Kjo nënkupton se nëse personi në vendin e luftës vjedh, bën zina apo vret, ai ka kryer një shkelje që e detyron dënimin me had apo me kisas dhe kjo bie ndesh me mendimin e hanefive. Umeri τ nuk e rrëzoi dënimin me had, por vetëm vonoi ekzekutimin e tij.

Në disa rivajete të tjera të këtij etheri përmendet se Umeri i urdhëroi komandantët e ushtrive të mos i zbatojnë dënimet me had në vendin e luftës, por ta vonojnë ekzekutimin e tyre deri pas kthimit në vendin e islamit dhe kjo bie ndesh me mendimin e hanefive se komandantët e ushtrive apo të çetave nuk mund të zbatojnë hududet as në vendin e luftës dhe as në vendin e islamit.

3) Prej argumenteve që hanefitë paraqesin janë edhe disa argumente logjike. Sipas tyre, përderisa sundimtari islam nuk ka pushtet në vendin e luftës, ai e ka të pamundur t'i ekzekutojë dënimet me had atje. Si atëherë sheriati ia obligoka zbatimin e dënimit me had në një vend ku ai nuk ka pushtet?

Më sipër u përmend fjala e Serehsiut dhe e Kasaniut rreth kësaj. Ndërsa Ajniu në “Sherhul hidaje” shton: “Sepse zbatimi i dënimit me had ka si qëllim frenimin dhe ky frenim nuk arrihet vetëm nëpërmjet detyrimit (të dënimit), por

---

[1] Bedaius sanai, 7/195.

[2] Ibn Ebi Shejbe në “El musennef” e transmeton prej Hakim ibn Umejrit, thotë: “Umer ibn Hatabi τ shkroi që asnjë komandant ushtrie apo çete të mos kamxhikojë askënd në formë dënimi të hadit derisa të kthehet, që shejtani të mos e shtyjë për të kaluar te qafirat”. Të njëjtën gjë e transmeton edhe Abdurrezaku në “ El musnnef”.

me vetë zbatimin (e dënimit) dhe ai nuk ka mundësi ta ekzekutojë dënimin në atë vend, sepse nuk ka pushtet në të, dhe kështu që obligimi rrëzohet, pasi nuk ka dobi prej tij përderisa është i pa ekzekutueshëm".[1]

Ky mendim refuzohet për faktin se argumentet e zbatimit të dënimeve me had janë të përgjithshme pa dallim mes shkelësit në vendin islam apo në vendin e kufrit. Në anën tjetër, fjalët dhe praktika e sahabëve dëshmojnë se dënimet me had nuk rrëzohen plotësisht edhe nëse shkeljet konsumohen në vendin e luftës, porse vonohet ekzekutimi i tyre.

Për sa i përket pamundësisë së pushtetarit islam për zbatimin e dënimeve me had në vendin e luftës, kjo nuk ndikon në gjykim. Sikur kjo të ishte e vërtetë çfarë do ta pengonte atë t'i zbatojnte ato pas kthimit në vendin islam? A nuk ka mundësi dhe pushtet për zbatimin e tyre pasi shkelësi të kthehet në vendin islam? Sikur çështja të varej nga fuqia dhe mundësia, atëherë s'do të kishte dallim mes ushtrisë që udhëhiqet nga sundimtari dhe mes ushtrisë që udhëhiqet nga një komandant lufte, sepse një ushtri e tillë mund të jetë shumë herë më e fortë dhe më e madhe se ushtria që udhëhiqet nga vetë sundimtari.

Disa dijetarë hanefi e lejojnë vonimin e zbatimit të dënimit nëse sundimtari frikësohet prej ridetit apo dezertimit të shkelësit. Kjo dëshmon se imami, në disa raste, mund të jetë aq i dobët sa nuk ka mundësi t'i pengojë ushtarët prej dezertimit. E megjithatë hanefitë mendojnë se konsumimi i veprës penale në këtë rast e detyron dënimin edhe pse sundimtari është i dobët, mirëpo ekzekutimi vonohet deri në hyrjen në vendin islam, sepse në këtë rast pushteti i tij është më i fortë. Përse të mos thuhet e njëjta gjë atëherë kur sundimtari nuk del me ushtrinë dhe shkelësi futet në vendin islam në një formë apo në një tjetër!? Përse të mos themi që edhe në këtë rast se konsumimi i veprës penale e obligon dënimin, mirëpo ekzekutimi i dënimit kryhet pasi t'i jepet mundësia sundimtarit për ekzekutimin e tij dhe nuk rrëzohet plotësisht?

Ekzekutimi i dënimeve me had nuk varet vetëm nga fuqia, sepse mund të ekzistojnë shumë pengesa që pengojnë ekzekutimin e tyre dhe rregulli i pranuar thotë: Nëse takohen bashkë një pengesë dhe një kërkesë (muktedi) atëherë i jepet përparësi pengesës. Kur pengesa më pas largohet, me kthimin në vendin islam, atëherë dënimi me had ekzekutohet, sepse në këtë rast kemi një vepër penale të dënueshme rreth të cilës nuk ekziston më asnjë pengesë.

Këtu duhet të theksojmë se me vendin e luftës hanefitë kanë për qëllim vendin e kufrit i cili në origjinë është vend kufri, ose vendin islam i cili është shndërruar në vend kufri. Ibn Abidini thotë: "Nga shndërrimi i tij në vend të luftës rrjedh edhe mos zbatimi i hududeve dhe i kisasit ...".[2]

[1] El binatu sherhul hidaje, 6/261-262.

[2] Hashijetu ibn abdin, 4/175.

Vërejtje e rëndësishme:

Disa mund të kujtojnë se rrëzimi që hanefitë i bëjnë dënimit me had në vëndin e luftës nënkupton lejimin e shkeljeve të ndëshkueshme me had në atë vend, si puna e zinasë, vjedhjes, vrasjes së muslimanit, etj. Nuk lejohet që kjo fjalë t'u adresohet hanefive dhe fjalët e tyre nuk dëshmojnë aspak për këtë ashtu siç mund të pretendojnë disa epsharakë.

Mendimi i dytë: Dënimet me had ekzekutohen në vendin e kufrit ashtu siç ekzekutohen në vendin e islamit.

Këtë mendim e mbrojnë malikitë dhe shafitët. Sipas shafive, rasti kur komandantit i ngarkohet detyra e zbatimit të dënimeve dallon nga rasti kur nuk i ngarkohet një detyrë e tillë. Në rastin e parë i ekzekuton dënimet në vendin e luftës, kurse në rastin e dytë nuk i ekzekuton, por i ekzekuton ato sundimtari islam, apo zëvendësi i tij pas hyrjes në vendin islam.

Mendimin e tyre e mbështesin në faktin se, argumentat që detyrojnë zbatimin e dënimeve me had janë tërësore, pa dallim mes një kohe apo një vendi të caktuar, si fjala e Allahut: **(Hajdutit dhe hajdutes prijuani duart e tyre si dënim për atë që vepruan dhe si ndëshkim prej Allahut dhe Allahu është i fuqishëm, i urtë)** El maide, 38.

Apo si ajeti: **(Kurvarin dhe kurvaren fshikullojeni secilin prej tyre me njëqind kamxhikë dhe mos t'ju kapë dhembshuria për ta në fenë e Allahut nëse e besoni Allahun dhe ditën tjetër dhe le dëshmojë dënimin e tyre një grup prej besimtarëve)** En nur, 2. E shumë ajete të tjera.

Në librin e njohur të malikive "El mudeuuenah" thuhet: "I thashë: Çfarë mendon për komandantin e një ushtrie nëse depërton në vendin e luftës dhe disa prej tyre vjedhin disa të tjerë po në vendin e luftës, pijnë verë, apo bëjnë zina, a t'i zbatojë komandanti dënimet me had ndaj tyre sipas mendimit të Malikut? Më tha: Maliku më ka thënë: I zbaton dënimet me had ndaj tyre në vendin e luftës komandanti i ushtrisë, sepse kjo e forcon atë në të vërtetën, ashtu siç zbatohen në vendin e islamit.

I thashë: Çfarë mendon për disa tregtarë muslimanë që hyjnë në vendin e luftës me garanci dhe disa vjedhin disa të tjerë dhe më pas dëshmojnë kundër hajdutit për vjedhje, pasi të jenë kthyer tek ne, a zbatohet ndaj tij dënimi me had sipas mendimit të Malikut? Më tha: Maliku ka thënë për ushtrinë e cila është në vendin e luftës se, dënimi me had ndaj hajdutit duhet zbatuar. Po kështu është edhe puna e atyre që hyjnë me garanci, sepse Maliku nuk i jep rëndësi dallimit të dy vendeve. Ata janë muslimanë që i pohojnë dispozitat e islamit dhe nuk janë në pozitën e mushrikëve të cilët nuk i pranojnë dispozitat e islamit".[1]

[1] El mudeuuentul kubra, 16/291.

Kurtubiu, Allahu e mëshiroftë, thotë: "Janë kundërshtuar për prerjen e dorës gjatë udhëtimit dhe për zbatimin e dënimeve me had në vendin e luftës. Maliku dhe Lejth ibn Sadi mendojnë se, dënimet me had duhet të zbatohen në vendin e luftës dhe se nuk ka dallim mes vendit të luftës dhe vendit të islamit . . ." deri ku thotë: "Ata që mendojnë se pritet janë argumentuar me përgjithësimin e argumenteve kuranore dhe ky është mendimi më i saktë me lejen e Allahut".[1]

Imam Karafiu, Allahu e mëshiroftë, thotë: "Argumentet e obligueshmërisë janë të vlefshme, prandaj kjo është obligim dhe sepse kjo është prej bindjeve më të mëdha dhe kështu që është prej shkaqeve kryesore për përforcim".[2]

Medhhebi maliki në këtë çështje është i qartë. Ata nuk vendosin si kusht për ekzekutimin e tyre daljen e sundimtarit bashkë me ta dhe ky gjykim përfshin si ushtarët ashtu edhe muslimanët civilë që hyjnë në vendin e luftës si tregëtarë apo në forma të tjera. Vlen të theksohet se disa dijetarë maliki cekin se ekzekutimi i dënimit me had mund të vonohet deri në kthimin në vendin islam atëherë kur prej ekzekutimit të tij kihet frikë për ndonjë dëm të pritshëm.

Edhe medhhebi shafi është i qartë në këtë pikë. Vetë imam Shafiu, Allahu e mëshiroftë, shprehet: "Komandanti i ushtrisë i zbaton dënimet me had në çfarëdo vendi qoftë nëse ngarkohet me këtë. Nëse nuk ngarkohet me një detyrë të tillë, atëherë dëshmitarët që dëshmojnë për haddin duhet të sjellin përpara pushtetarit islam atë kundër të cilit dëshmojnë, qoftë ai në vendin e luftës apo në vendin e islamit. Nuk ka dallim mes vendit të luftës dhe vendit të islamit rreth dënimeve me had të cilat Allahu i ka obliguar ndaj robërve të tij, sepse Allahu I thotë: **(Hajdutit dhe hajdutes prijuani duart)** El maide, 38. Dhe thotë: **(Kurvarin dhe kurvaren fshikullojeni secilin prej tyre me njëqind kamxhikë)** En nur, 2.

I dërguari i Allahut ρ ka vendosur si dënim ndaj kurvarit të martuar gurëzimin. Hadi i Allahut për shpifësin për zina është tetëdhjetë goditje me kamxhik. Ai nuk ka bërë përjashtim për askënd që ndodhet në vendin e islamit apo në vendin e kufrit dhe nuk ka liruar askënd prej këtyre obligimeve dhe nuk u ka lejuar atyre asgjë prej haramit në vendin e kufrit dhe kjo çështje është kështu siç e përmendëm. Kjo përputhet me Kuranin, me sunetin dhe me logjikën që muslimanët e kuptojnë dhe rreth së cilës janë pajtuar; se hallalli në vendin islam është hallall edhe në vendin e kufrit dhe harami në vendin islam është haram edhe në vendin e kufrit. Për kryerësin e një harami, Allahu ka vendosur dënim me had për kë ka dashur dhe vendet e kufrit nuk mund të jenë shkak për lirimin prej tij.

Kjo është njësoj si dikush të pretendojë se dënimet me had në qytete zbatohen prej pushtetarëve të qyteteve dhe kush vepron një shkelje të dënueshme me had në një malësi të humbur në vendet e islamit, atëherë dënimi

[1] Tefsiri i Kurtubiut, El-xhamiu liahkamil kuran, 6/171.

[2] Edh dhehirah, 3/411.

me had i rrëzohet! Unë nuk njoh asnjë musliman që e thotë një fjalë të tillë.

Kush vepron ndonjë shkelje të dënueshme me had në qytet në momentin kur ky qytet nuk ka pushtetar, atëherë pushtetari që vjen në pushtet pasi ai ta ketë kryer këtë shkelje duhet të zbatojë ndaj tij dënimin me had.

Po kështu edhe nënpunësi në ushtri i ngarkuar për zbatimin e dënimit me had e zbaton atë. E nëse nuk është ngarkuar me zbatimin e dënimit me had, atëherë personi më i parë që ka kompetenca për zbatimin e tij e zbaton atë. Kështu është gjykimi edhe për dënimet me prerje apo dënimet e tjera".[1]

Maverdiu, Allahu e mëshiroftë, në shpjegimin e fjalës së Shafiut thotë: "Argumenti ynë është përgjithësimi në ajetet që e obligojnë barazimin mes vendit të islamit dhe vendit të luftës. Argument është edhe fjala e profetit ρ: ***"Kush vepron prej këtyre ndyrësive diçka, atëherë le të mbulohet me mbulesën e Allahut, sepse ndaj atij që na e shfaq pamjen e tij e zbatojmë haddin e Allahut".*** Ai përgjithësoi dhe nuk specifikoi.

Argument është edhe fakti se zbatimi i dënimeve me had në vendin islam është i obligueshëm dhe kjo kërkon që të jenë të zbatueshme edhe në vendin e luftës, njësoj sikur imami të jetë prezent, sepse dënime të tilla përderisa janë të obligueshme në prezencë të imamit sundimtar duhet të jenë të obligueshme edhe në mungesë të tij. Meqenëse të dy vendet janë njësoj në konsiderimin haram të gjynaheve, duhet që të jenë njësoj edhe në obligueshmërinë e zbatimit të dënimeve me had. Gjithashtu, përderisa dispozitat e ibadeteve si namazi, zekati apo agjërimi, nuk dallojnë për shkak të ndryshimit të dy vendeve, po kështu lypset që edhe dispozitat e gjynaheve të mos dallojnë për shkak të ndryshimit të dy vendeve".[2]

Bejhakiu, Allahu e mëshiroftë, përmend disa argumente në mbrojtje të mendimit të Shafiut. Prej tyre hadithi i Ubade ibn Samitit, në fund të të cilit profeti ρ thotë: ***"... Luftojini njerëzit për hir të Allahut, të afërmit prej tyre dhe të largëtit dhe të mos t'ju pengojë prej Allahut qortimi i qortuesit. Zbatojini hududet e Allahut në udhëtim dhe në qëndrim dhe mos e lëshoni xhihadin, sepse ai është portë e madhe e xhenetit dhe për shkak të tij Allahu e largon brengën dhe shqetësimin".***[3]

Fjala udhëtim në fjalën e profetit ρ "zbatojini hududet e Allahut në udhëtim dhe në qëndrim" mund të nënkuptojë udhëtimin në luftë ose udhëtimin e

[1] El umm, 8/480.

[2] Përkthim i përmbledhur.

[3] Pjesën e hadithit ***"Zbatojini hududet e Allahut si në vendqëndrim ashtu edhe në udhëtim",*** e transmetojnë edhe imam Ahmedi me Taberaniun në "Musnedush shamijin". Ibn Kethiri në tefsirin e tij thotë: "Ky është hadith hasen dhe madhështor. Por nuk e kam gjetur në ndonjë prej gjashtë librave në këtë formë". E transmeton edhe Makdisiu në "El-ehadithul muhtarah" dhe Ebu Daudi në "El merasil". Shejh Albani e vlerëson për sahih në librin "Es silsiletus sahihah" 4/620. Hadithi transmetohet edhe me fjalë dhe tekse të tjera të përngjashme.

zakonshëm. Kuptimi i dytë është më i përshtatshëm. Shprehja në hadith mund të marrë edhe kuptimin se dënimet me had nuk bien poshtë në asnjë rast. Sidoqoftë hadithi nuk dëshmon për zbatimin e dënimeve me had menjëherë, sepse ato mund të vonohen, sidomos nëse prej zbatimit të tyre të menjëhershëm rezultojnë dëme të ndryshme.

Shafiu, Allahu e mëshiroftë, nuk e merr parasysh frikën e dezertimit dhe të ridetit të muslimanit dhe nuk e shikon si pengesë për zbatimin e dënimit me had. Por me një vështrim më të kujdesshëm, do të bindemi se vonimi i dënimit nga frika e ridetit dhe e dezertimit është i legjitimuar. Vërtet rideti është më i rëndë se gjynahu i shkeljes së dënueshme me had, mirëpo pengimi i shkaqeve të ridetit ka më përparësi dhe konsiderohet arsye për vonimin e dënimit me had, por jo për rrëzimin e tij, njësoj si në rastin e vonimit të dënimit për shkak të arsyeve të tjera, si puna e sëmundjes apo e acarit të madh.

Ibn Kajimi, Allahu e mëshiroftë, thotë: "Maksimumi çfarë mund të përfitohet prej tij është vonimi i dënimit me had, bazuar në një dobi më parësore, ose për shkak se muslimanët kanë nevojë për atë person, ose për shkak të frikës prej ridetit të tij apo kalimit të tij me pabesimtarët. Vonimi i dënimit me had për shkak të ndonjë pengese përmendet në sheriat, si vonimi i zbatimit të tij ndaj shtatzënës dhe gjidhënëses, apo për shkak të nxehtësisë, acarit të madh dhe sëmundjes. Ky vonim është në interes të personit të dënuar me had dhe vonimi i tij për interes të islamit është më parësor".[1]

Shejh Bekr Ebu Zejdi thotë: "Prej metodave dhe rregullave të usulit sipas malikive dhe dijetarëve të tjerë është se, e përgjithëshmja specifikohet ndërsa e papërcaktuara kufizohet. Prandaj, edhe malikitë, ashtu si të tjerët, e pranojnë se dënimi me had vonohet për shkak të interesit të të dënuarit, për shkak të ndonjë pengese si puna e të nxehtit përvëlues apo e acarit të madh. Ky është një kufizim i të papërcaktuarës së teksteve sheriatike. Atëherë, pse të ndalohet vonimi i dënimit me had në këtë rast, duke patur parasysh që interesi është më i madh dhe më gjithpërfshirës,?! Vonimi në këtë rast është në interes të të dënuarit, nga frika e bashkimit me pabesimtarët apo daljes prej islamit, si dhe njëkohësisht është në interes të muslimanëve, pasi i shton rreshtat e tyre dhe e konsolidon unitetin e tyre. Pikërisht ky është edhe fikhu i sahabëve. Prandaj themi se kufizimi me të tilla kufizime është më parësor sesa kufizimi i urdhërit të papërcaktuar për shkak të të nxehtit përvëlues apo acarit të madh".[2]

Mesa duket ky është edhe mendimi i Ibn Hazmit, Allahu e mëshiroftë. Në librin e tij të njohur "El muhal-la" thotë: "Kalimi i dikujt me mushrikët nuk rrëzon asnjë prej dënimeve me had që i ka merituar më parë dhe nuk i rrëzon dënimet me had që i ka kryer pas bashkimit të tij (në rradhët e mushrikëve), sepse Allahu I i ka obliguar dënimet me had në Kuran dhe në fjalët e profetit ρ dhe nuk i ka

[1] Ilamul muakki'in, 3/7.
[2] El hududu uet tazirat, Bekr Ebu Zejd, fq: 66.

vonuar ato dhe as nuk i ka rrëzuar. Nuk i ka rrëzuar ato as prej murtedit, as prej atij që lufton muslimanët, as prej refuzuesit dhe as prej zullumqarit, nëse kihet mundësi për zbatimin e hududeve ndaj tyre”.[1]

Gjithashtu thotë: “Fjala jonë që përmendëm është për atë që vret një musliman në vendin e luftës kur e di që ai është musliman dhe ajo është njësoj sikur ta ketë vepruar në vendin e islamit pa asnjë dallim, bazuar në argumentat gjithëpërfshirëse të Kuranit dhe sunetit që i përmendëm, të cilat nuk kanë veçuar ndonjërin prej këtyre vendeve prej vendit tjetër. **(Zoti yt kurrë nuk harron).** Ky është mendimi i Malikut, i Shafiut, i Ebu Sulejmanit dhe i të gjithë pasuesve të tyre dhe këtë mendim mbrojmë edhe ne”.[2]

Mendimi i tretë: Ekzekutimi i dënimit për shkeljet e dënueshme me had të kryera në vendin e luftës vonohet deri pas kthimit në vendin islam.

Ky është mendimi i imam Ahmedit, Allahu e mëshiroftë. Sipas këtij mendimi, ndaj atij që kryen një shkelje të dënueshme me had në vendin e luftës, dënimi nuk ekzekutohet në vendin e luftës, por vonohet derisa të kthehet në vendin islam. Ata janë argumentuar me hadithin: ***“Nuk priten duart në luftë”.***[3]

---

[1] El muhalla, 13/18

[2] El muhalla, 12/25.

[3] E transmeton Ebu Daudi, Nesaiu dhe Tirmidhiu, nga Busr ibn Artahu. Versioni i teksit është sipas Tirmidhiut i cili thotë: Hadith garib. Tjetërkush përveç Ibn Lehias ka transmetuar me këtë sened diçka të ngjashme. Thuhet se emri i tij është Busr ibn Ebi Artah. Disa dijetarë punojnë me këtë hadith, si puna e Euzaiut dhe mendojnë se nuk duhet zbatuar dënimi me had në luftë atëherë kur armiku është prezent, nga frika se mos kalon në rradhët e armikut. E atëherë kur imami të dalë nga toka e luftës dhe të hyjë në vendin islam, e ekzekuton dënimin me had ndaj shkelësit. Kështu thotë Euzaiu”.
Në versionin e Ebu Daudit dhe të Nesaiut thuhet: “Nuk priten duart në udhëtim”. Versioni i Tirmidhiut sqaron se me udhëtimin këtu kihet për qëllim udhëtimi për në luftë. Por me të mund të kihet për qëllim çdo udhëtim, pra edhe llojet e tjera të udhëtimeve.
Ebu Daudi e transmeton më të plotë këtë histori, nga Xhenadeh ibn Ebi Umejah, thotë: Ishim me Busr ibn Ebi Artahan në det dhe i sollën një hajdut të quajtur Misdar i cili kishte vjedhur një deve, dhe tha: E kam dëgjuar të dërguarin e Allahut të thotë: “Nuk priten duart në udhëtim”. Sikur të mos ishte kështu kisha për t’ia prerë”.
Hadithi nuk shprehet qartë dhe udhëtimi në det këtu mund të jetë udhëtim lufte ose udhëtim tjetër. Imam Ebu Daudi kuptoi prej hadithit se udhëtimi i tyre ishte udhëtim lufte prandaj e vendosi këtë hadith në kapitullin me titull: “Kapitull: A i pritet (dora) hajdutit që vjedh në luftë”.
Transmetimi i imam Ahmedit dhe i Taberaniut në “El muxhemul kebir” jep sqarime të mëtejshme se ky udhëtim ka qënë në luftë dhe se Xhunde ibn Ebi Umeje i ka thënë këto fjalë në Rodos, atëherë kur i goditi dy burra që kishin vjedhur prej ganimetit (plaçkës së luftës) të njerëzve dhe tha: “Nuk më pengoi asgjë prej prerjes (së duarve) të tyre përveç faktit se Busra ibn Artahu hasi një burrë që kishte vjedhur në luftë me emrin Misdar dhe e rrahu me kamxhik, por nuk ia preu dorën dhe tha: “Na ka ndaluar i dërguari i Allahut ρ prej prerjes (së dorës) në luftë”.
Imam Sheukani për këtë hadith thotë: “Ebu Daudi ka heshtur për hadithin e Busr ibn Artahas. Ndërsa Tirmidhiu e ka cilësuar për garib. Transmetuesit e senedit te Ebu Daudi janë thikatë (të besueshëm) deri te Busri. Në senedin e Tirmidhiut gjëndet Ibn Lehia dhe në senedin e Nesaiut gjëndet Bakije ibn Velidi. Edhe për vetë Busrën janë kundërshtuar nëse është sahabi apo jo”. Nejlul eutar, 7/137.

Disa dijetarë nuk pajtohen me këtë formë argumentimi, sepse pasuesit e këtij mendimi kanë shtuar dy pika që nuk përfshihen në hadith:

E para: Vonimi i ekzekutimit të dënimeve dhe jo rrëzimi i tyre.

E dyta: Përgjithësimi i gjykimit për të gjitha dënimet me had dhe moskufizimi i gjykimit për dënimin e vjedhjes.

Në pamje të parë hadithi të lë përshtypjen e rrëzimit të dënimit të vjedhjes në luftë dhe nuk flet për ndonjë gjykim më të gjerë. Kjo i shtyu disa dijetarë kontestues ta interpretonin vjedhjen në këtë hadith me vjedhjen prej ganimetit (plaçkës së luftës) dhe vjedhësi i ganimetit në esencë meriton diçka prej ganimetit dhe përderisa në mes futet një dyshim i tillë atëherë dënimi me had rrëzohet dhe nuk zbatohet.

Mubarekfuri thotë: "Kadiu ka thënë: Mbase profeti ρ ka dashur të ndalojë prej prerjes së duarve për gjërat që merren prej ganimetit".[1]

Disa dijetarë të tjerë mendojnë se ky hadith bie ndesh me hadithin e profetit ρ: ***"Zbatojni hududet në udhëtim dhe në qëndrim"***. Ibn Haxheri thotë: "Këtë hadith e kundërshton hadithi i Bejhakut: "Zbatojini hududet në udhëtim dhe në qëndrim, ndaj të afërtit dhe ndaj të largëtit dhe mos u shqetësoni për hir të Allahut prej kritikës së kritikuesit".

Dijetarët e këtij mendimi u kanë kthyer përgjigje të detajuar këtyre kontestimeve dhe këtu po paraqesim vetëm disa citime prej tyre.

Hiraku, Allahu e mëshiroftë, thotë: "Argumenti ynë për obligueshmërinë e dënimit me had është urdhëri i Allahut dhe i të dërguarit të tij. Ndërsa argument për vonimin është ajo që transmeton Busr ibn Ebi Artahu se, atij i sollën një burrë në luftë i cili kishte vjedhur një deve dhe tha: Sikur të mos kisha dëgjuar të dërguarin e Allahut ρ të thoshte: Nuk priten duart në luftë; kisha për të t'i prerë (duart). E transmeton Ebu Daudi dhe të tjerë".

Ibn Kajimi, duke shpjeguar shkakun e vonimit të ekzekutimit të dënimeve thotë: "Kapitull: Ndalimi prej prerjes së duarve në luftë.

Shembulli i dytë: Profeti ρ ka ndaluar prej prerjes së duarve në luftë. E transmeton Ebu Daudi. Ky është një dënim prej dënimeve me had të Allahut, ekzekutimi i të cilit është ndaluar në luftë, prej frikës së shkaktimit të diçkaje më të urryer prej Allahut sesa rrëzimi apo vonimi i tij, si puna e kalimit të personit

---

Hafidh Ibn Haxheri, për senedin e Ebu Daudit thotë: "I fortë dhe me transmetues egjiptianë". Ndërsa Dhehebiu thotë: "Hadithi është xhejid (i mirë) dhe nuk mund të refuzohet me të tilla (arsyetime)". Fejdul kadir, 6/513.
Atë e vlerëson sahih edhe shejh Albani në "El mishkah" 3601 dhe në libra të tjerë të tij. Atë e ka saktësuar edhe shejh Bekr Ebu Zejdi në lirbin "El hududu ue tazirat" pas një shqyrtimi të hollësishëm të hadithit. Ndërsa vlerësimi që Ibn Hazmi i ka bërë hadithit si meudu (të shpikur) është një vlerësim i gabuar dhe arsyetimet e saktësuesve të hadithit janë më të forta.

[1] Tuhfetul ahuedhi, 5/11.

tek mushrikët për shkak të inatit dhe zemërimit; siç thotë Umeri, Ebu Dardaja, Hudhejfe dhe shumë të tjerë.

Ahmedi, Is'hak ibn Rahavejhi, Euzaiu dhe dijetarë të tjerë, janë shprehur se dënimet me had nuk zbatohen në tokën e armikut. Këtë e përmendi edhe Ebu Kasim Harakiu në Muhtesarin e tij kur tha: "Nuk zbatohet ndonjë dënim me had ndaj ndonjë muslimani në tokën e armikut. Busr ibn Ebi Artahut i sollën një burrë prej luftëtarëve që kishte vjedhur një deve dhe tha: Sikur të mos kisha dëgjuar të dërguarin e Allahut ρ të thoshte: Nuk priten duart në luftë; kisha për të ta prerë dorën. E transmeton Ebu Daudi dhe të tjerë".[1]

Ky shkak me të cilin e lidh Ibn Kajimi vonimin e ekzekutimit të dënimit në vendin e luftës është transmetuar prej sahabëve në shumë ethere sahihe, të cilat do të përmenden në vijim. Nëse ky është shkaku me të cilën lidhet gjykimi i vonimit të ekzekutimit, atëherë ky shkak nuk është specifik vetëm për dënimin e vjedhjes, por përfshin edhe dënimet e tjera me had dhe kjo dëshmon se ato gëzojnë të njëjtin gjykim.

Shkurtimisht, mund të themi se ky hadith nuk bie ndesh me ajetet që urdhërojnë për zbatimin e dënimeve me had, sepse hadithi flet për mosekzekutimin e dënimit të vjedhjes në luftë dhe mosekzekutimi i dënimit lidhet me kohëzgjatjen e luftës dhe qëndrimin e ushtrisë brenda vendit të luftës. Ndalimi i prerjes së dorës lidhet me rrethana të tilla. E nëse personi zhvendoset nga vendi i luftës për në vendin islam gjykimi rikthehet në origjinën e tij që është ekzekutimi i dënimit të hadit. Pra lufta është vetëm një pengesë ekzekutimi dhe jo rrëzuese e dënimit të hadit. Kjo është njësoj si vonimi i ekzekutimit të dënimit për shkak të shtatzënisë, gjidhënies, të nxehtit përvëlues apo acarit të madh. Atëherë kur kjo pengesë largohet, çështja kthehet në origjinën e saj dhe dënimi ekzekutohet.

Ibn Kudame, Allahu e mëshiroftë, thotë: "Nëse kthehet, ekzekutohet dënimi me had ndaj tij, bazuar në përgjithësimin e ajeteve dhe të haditheve. Kjo sepse ai (ekzekutimi) ishte vonuar për shkak të një pengese, ashtu siç vonohet për shkak të sëmundjes apo preokupimit dhe kur pengesa largohet, dënimi me had ekzekutohet, pasi tashmë shkaku ekziston dhe nuk ekzistojnë më pengesa".[2]

Në lidhje me përplasjen e këtij hadithi me hadithin e Ubades: "Zbatojni hududet e Allahut në qëndrim dhe në udhëtim", imam Sheukaniu shprehet: "Nuk ka ndonjë përplasje mes këtyre dy haditheve, sepse hadithi i Busras është gjithsesi më specifik sesa hadithi i Ubades dhe argumenti specifik qëndron sipër argumentit përgjithësues. Udhëtimi i përmendur në hadithin e Ubades është më i përgjithshëm dhe më i pakufizuar sesa luftimi i përmendur hadithin e Busras, sepse udhëtari mund të jetë nisur për luftë dhe mund të mos jetë i tillë. Gjithashtu hadithi i Busras bën fjalë për dënimin e vjedhjes ndërsa hadithi i

[1] Ilamul muuakkiin, 3/5.
[2] El mugni, 13/174.

Ubades për dënimin me had në përgjithësi”.[1]

Pjesa e parë e përgjigjes së Sheukaniut për refuzimin e përplasjes mes dy haditheve, përputhet me medhhebin e atyre që e vonojnë ekzekutimin e dënimeve me had. Ndërsa pjesa e dytë e përgjigjes, aty ku flet për specifikimin e hadithit të Busras vetëm për prerjen e dorës, nuk përputhet me mendimin e tyre, sepse ata e kanë përgjithësuar këtë gjykim për të gjitha dënimet me had. Nuk kam hasur ndonjë dijetar që të specifikojë vonimin e zbatimit të dënimeve me had vetëm për dënimin e vjedhjes, përveç asaj që Ebu Jusufi ja adreson Euzaiut, megjithëse dijetarë të tjerë nuk i adresojnë Euzaiut diçka të tillë, por përmendin se ai mendon se të gjitha dënimet me had në vendin e luftës duhet të vonohen.

Përkrahësit e këtij mendimi janë argumentuar edhe me shumë thënie sahabësh, të cilët kanë qënë më të ditur për qëllimet e sheriatit dhe më të informuar për fjalët e profetit ρ. Prej tyre mund të përmendim:

E para: Prej Hakim ibn Umejrit se Umeri τ u shkroi njerëzve që asnjë komandant ushtrie apo çete të mos rrahë me kamxhik ndonjë musliman në formë dënimi të hadit kur ai është në luftim derisa të kthehet, që shejtani të mos e shtyjë për të kaluar te qafirat”.[2]

Ky ether përmban dëshmi të qartë se gjykimi nuk është i veçantë për dënimin e vjedhjes, por përfshin të gjitha dënimet me had. Për më tepër në fjalën e Umerit paraqitet qartë shkaku për të cilin vonohet zbatimi i dënimeve me had, që është frika e dezertimit gjatë luftës. Gjithashtu etheri dëshmon se zbatimi i dënimeve me had mund të kryhet edhe prej komandantit të ushtrisë dhe nuk është kusht ekzistenca e sundimtarit apo e emirit të ndonjë krahine.

E dyta: Nga Ebu Dardaja τ se ai ndalonte prej ekzekutimit të hududeve ndaj luftëtarit në rrugë të Allahut derisa të kthehej, nga frika se mos inati e shtyn t’u bashkangjitet pabesimtarëve. E nëse pendohen Allahu ua pranon pendimin e nëse kthehen (te gjynahu) atëherë dënimi i Allahut i ndjek pas”.[3]

E treta: Nga Alkameja, thotë: Komandanti i ushtrisë, Velid ibn Ukbe, piu një pije dhe u deh. Njerëzit i thanë Ebu Mesudit dhe Hudhejfe ibn Jemanit: Ekzekutojeni dënimin me had ndaj tij. Ata u thanë: Nuk kemi për ta ekzekutuar. Ne jemi përballë armikut dhe e urrejmë që atyre t’u bjerë në vesh diçka e tillë

[1] Nejlul uetar, 7/138.

[2] E transmeton Said ibn Mensuri. E transmeton edhe Ibn Ebi Shejbe prej rrugës së Ebu Bekr ibn Ebi Merjemit, nga Hakim ibn Umejri, me të njëjtin tekst. E transmeton edhe Abdurrezaku nga Ibn Xhurejxhi, thotë: Më ka treguar një dijetar se Umer ibn Hatabi shkroi ..., pastaj përmendi të njëjtin tekst. Këto ethere prej Umerit përforcojnë njëri-tjetrin.

[3] E transmeton me këtë tekst Said ibn Mensuri në Sunenin e tij dhe me një tekst të përafërt dhe më të shkurtër e transmeton edhe Ibn Ebi Shejbe. Të dy ata e transmetojnë prej rrugës së Ebu Bekr ibn Ebi Merjemit, i cili është i dobët.

dhe kështu t'u shtohet guximi kundër nesh ndërsa ne të dobësohemi".[1]

Në këtë ether shihet qartë shkaku i mosekzekutimit të menjëhershëm të dënimit, që është frika prej forcimit të armikut dhe përçarjes e dobësimit të muslimanëve. Gjithashtu etheri dëshmon se çështja nuk lidhet vetëm me dënimin e vjedhjes.

Shejh Bekr Ebu Zejdi për formën e argumentimit me etherin e Hudhejfes τ thotë: "Forma e argumentimit për vonimin e dënimit me had ndaj luftëtarëve është shumë e qartë, sepse Hudhejfeja nuk e rrëzoi dënimin, por i kundërshtoi ata për përshpejtimin e tij ndërkohë që ata ishin akoma në tokën e armikut, nga frika se mos armiku lakmon tek ata. Kjo lë të kuptohet se shkak për ndalimin ishte afërsia e tyre me armikun dhe frika e lakmisë së armikut. Kjo dëshmon se pas kthimit, gjykimi i zbatimit të dënimit me had kthehet, sepse pengesa tashmë është larguar dhe në bazë të kësaj analize fjala e Hudhejfes τ dëshmon vetëm për vonimin dhe jo për diçka tjetër".[2]

E katërta: Transmeton Abdurrezaku se një musliman vodhi një kalë dhe hyri në tokën e romakëve dhe më pas u kthye me muslimanët bashkë me kalin. Ata deshën t'ia prisnin dorën, por Ali ibn Ebi Talibi τ u tha: Mos ia prisni derisa të dalë prej tokës së romakëve.[3]

E pesta: Historia e Ebu Mihxhenit me Sad ibn Ebi Uekasin në betejën e Kadisijes.[4]

Ibn Kudame pasi përmend historinë e tij thotë: "Ky është konsensus, rreth të cilit nuk njihet ndonjë kundërshtim". Në fakt, nëse do të hulumtojmë me kujdes, do të vërejmë se kjo histori nuk dëshmon për vonimin e ekzekutimit të dënimit, sepse Sadi e rrëzoi dënimin me had tërësisht dhe e fali, kështu që argumentimi me historinë e Ebu Muhxhenit nuk e përforcon mendimin e këtij medhhebi.

Mendimi i katërt: Ekzekutimi i dënimit me had për shkeljen e kryer në vendin e luftës vonohet deri në kthimin në vendin islam; por dënimi rrëzohet tërësisht nëse kryen vepra të mëdha që e kalojnë gjynahun e vepruar si luftimi me heroizëm dhe sakrifikimi në luftë me kushtin e shfaqjes qartë të pendimit të sinqertë.

---

[1] E transmeton Abdurrezaku, Ibn Ebi Shejbe dhe Said ibn Mensuri me tekst të përafërt dhe senedi i këtyre transmetimeve është sahih, sipas kushteve të Buhariut dhe Muslimit.

[2] El hududu uet tazirat, fq: 56.

[3] Ether i dobët. E transmeton Abdurrezaku në kapitullin: A zbatohen hududet ndaj muslimanit në vëndet e armikut.

[4] E transmeton Said ibn Mensuri, Ibn Ebi Shejbe dhe Abdurrezaku. Hafidh Ibn Haxheri thotë: "E transmeton Abdurrezaku me sened sahih prej Ibn Sirinit". Historia e tij shkurtimisht është se Ebu Mihxheni ishte dënuar disa herë me had për pirje, derisa në betejën e Kadisijes e burgosën. Më pas ai kërkoi prej gruas së Sadit që ta lironin për të marrë pjesë në betejë dhe i premtoi se do të kthehej dhe luftoi në mënyrë heroike. Kur Sadi e morri vesh e liroi dhe e fali.

Ky mendim është i njëjtë me mendimin e tretë, me dallimin e vetëm se në rrethanat e përmendura dënimi rrëzohet tërësisht. Me aq sa kam lexuar, këtë mendim e kam hasur vetëm prej Ibn Kajimit, Allahu e mëshiroftë.

Ibn Kajimi, për vonimin e ekzekutimit të dënimit me had në vendin e luftës është argumentuar me të njëjtat argumente si medhhebi i mëparshëm. Ndërsa për rrëzimin e tij në rast të shfaqjes së pendimit të sinqertë dhe luftimit me heroizëm është bazuar te veprimi i Sad ibn Ebi Vekasit τ, por duke refuzuar argumentimin e atyre që e rrëzojnë tërësisht dënimin me had ndaj çdo muslimani në vendin e luftës siç është e njohur kjo prej medhhebit të Ebu Hanifes.

Ibn Kajimi, Allahu e mëshiroftë, thotë: "Nëse thuhet: Si do t'i përgjigjeni fjalës së Sadit: ''Pasha Allahun! Që sot nuk kam për të goditur ndonjë burrë që sprovohet për hir të muslimanëve me atë që sprovohet." Kështu që e rrëzoi ndaj tij hadin.

I thuhet: Me këtë arsyetim argumentohen ata që thonë se nuk dënohet me had muslimani në vendin e luftës, ashtu siç mendon Ebu Hanifja. Por në fjalën e tij nuk ka ndonjë argument që dëshmon për këtë. Mesa duket Sadi τ ndoqi për këtë gjë zakonin e Allahut. Atëherë kur vërejti ndikimin e Ebu Mihxhenit në fe dhe në xhihad dhe sakrifikicën për hir të Allahut, e rrëzoi dënimin e hadit prej tij, sepse këto vepra të mira e mbuluan këtë të keqe të vetme, njësoj si pika e pisllëkut që bie në det. Aq më shumë kur prej tij u shfaqën shenjat e pendimit gjatë luftimit, sepse një qëndrim i tillë heroik në luftë, në momentet kur kthimi te Allahu është i pritshëm dhe vdekjen e shikon me sytë e tij, nuk mund të përfytyrohet prej muslimanit e ai të mos jetë penduar.

Për më tepër ai u ridorëzua vetë, aq sa e vendosi sërish këmbën në pranga me dëshirën e tij, kështu që e meritonte t'i falej dënimi, siç ju përgjigj profeti personit i cili i tha: O i dërguar i Allahut! Kam kryer një hadd prandaj zbatoje atë ndaj meje! tha: A e fale me ne këtë namaz? I tha: Po! I tha: Shko sepse Allahu ta ka falur haddin tënd".[1]

Këto ishin mendimet dhe argumentimet e dijetarëve për zbatimin e dënimeve me had ndaj muslimanit në vendin e luftës. Pas shqyrtimit të çështjes mendoj se mendimi i tretë është më i saktë dhe Allahu është më i ditur. Argumentat në favor të tij janë më të sakta, si hadithi i ndalimit të prerjes së dorës në luftë dhe si fjalët dhe praktika e shumë sahabëve të tjerë.

Përsa i takon mendimit të Ibn Kajimit, Allahu e mëshiroftë, ai mund të ketë dy mundësi:

1- Nuk kuptohet shumë qartë nga fjalët e Ibn Kajimit se ky është mendimi i tij, por ai thjesht komenton dhe arsyeton veprimin e Sadit τ duke i gjetur atij disa

[1] Ilamul muuakiin, 3/9.

shpjegime dhe arsyetime në këtë ngjarje të veçantë, por jo se ai është një gjykim i përgjithshëm por thjesht një ixhtihad i Sadit në këtë ngjarje të caktuar.

2- Mundësia e dytë është se imam Ibn Kajimi mendon se pendimi e rrëzon dënimin me had kur është pendim i sinqertë dhe shoqërohet me vepra të mira. Në këtë rast ky gjykim është i përgjithshëm dhe nuk ka përse të specifikohet për vendin e luftës. Nëse ky rregull pohohet, ai përfshin si vëndin e luftës ashtu edhe vendin islam dhe mendimi i Ibn Kajimit edhe në këtë rast nuk ka shumë dallim nga mendimi i tretë.

Arsyetimi që Sadi τ e rrëzoi dënimin me had ndaj Ebu Mihxhenit τ për shkak të sakrificës së madhe dhe trimërisë që tregoi në luftë nuk qëndron. Këto gjëra mund t'i bëjë edhe dikush që nuk tregohet i sinqertë në pendim, madje mund t'i bëjë edhe një njeri i prishur, siç vërtetohet prej thënies së profetit ρ: ***"Allahu do ta forcojë këtë fe me njeriun e prishur dhe me njerëz që nuk kanë asnjë mirësi".*** Në hadithin e Sehl ibn Sadit τ rrëfehet për personin që luftoi trimërisht në mesin e muslimanëve dhe u vra. Muslimanët zunë ta lavdëronin, ndërsa profeti ρ u tregoi se ai ishte prej banorëve të zjarrit, për shkak se kishte vrarë veten e tij. Hadithin e transmetojnë Buhariu dhe Muslimi.

Madje, nga kjo histori mund të kuptohet se Ebu Mihxheni u pendua dhe vendosi ta braktiste përfundimisht verën pasi Sadi e fali. Kjo përforcon mendimin se ai e fali për shkak të sakrificës dhe jo për shkak të teubes.

Në një rivajet të kësaj historie përmendet se Sadi i tha Ebu Mihxhenit: "Nuk do të të godas më kurrë për pijen. Atëherë Ebu Mihxheni ia ktheu: Ndërsa unë, pasha Allahun, nuk do ta pi më kurrë".[1]

Problemi i këtij rivajeti qëndron te rrëzimi i përhershëm që Sadi τ i bëri hadit të pirjes për Ebu Mihxhenin. Edhe nëse do të pranonim se pendimi rrëzon dënimin me had për atë rast kur është penduar, mirëpo pendimi nuk i rrëzon dënimet e gjynaheve që do të vinë, përveçse me një pendim të ri.

Disa japin përgjigje se mbase kjo ishte për shkak se Ebu Mihxheni kishte marrë pjesë në Bedër dhe në hadithin sahih tregohet se Allahu ka thënë për pjesmarrësit në Bedër: ***"Veproni çfarë të dëshironi sepse ua kam falur".***

Këtë argumentim e hedh poshtë fakti se falja këtu lidhet me faljen në botën tjetër dhe jo me dispozitat e kësaj bote. Ibn Haxheri thotë: "Janë pajtuar se përgëzimi i përmendur këtu lidhet me dispozitat e botës tjetër dhe jo me dispozitat e dynjasë, si puna e zbatimit të dënimeve me had apo dispozitave të tjera dhe Allahu është më i ditur".[2]

Imam Neveviu thotë: "Dijetarët kanë thënë: Kuptimi i saj është falja e tyre në botën tjetër dhe nëse dikush prej tyre dënohet me ndonjë had apo me ndonjë

---

[1] Këtë tekst e përmend imam Ibn Abdulberri në librin e tij "El istiab" 4/311 dhe hafidhi Ibn Haxheri në "El isabeh". Me të njëjtin kuptim e transmeton edhe Abdurrezaku në "El musannef" 9/244.

[2] El fet'h, 7/306.

dënim tjetër, atëherë ky dënim ekzekutohet ndaj tij në dynja. Kadi Ijadi ka përcjellur konsensusin për zbatimin e hadeve (ndaj bedërlive), madje Umeri τ i ka ekzekutuar disa prej tyre ndaj tyre dhe profeti ρ e ka goditur Mistahun si dënim me had, ndërkohë që ai ka qënë pjesmarrës në Bedër".[1]

Për t'iu përgjigjur kësaj mëdyshje duhet sëpari të pohojmë një rregull të pranuar gjerësisht se: kushdo që kryen një shkelje të dënueshme me had si puna e zinasë, vjedhjes apo pirjes së verës dhe më pas kjo vepër vërtetohet pa asnjë pengesë dhe ky person kapet prej sundimtarit përpara se të vijë i penduar, atëherë duhet që dënimi me had të ekzekutohet patjetër dhe nuk lejohet falja e tij. Ky rregull bazohet në fjalën e profetit ρ: ***"Falini rrëshqitjet e njerëzve të drejtë përveçse në hudude"***[2] dhe në fjalën e profetit ρ: ***"Faljani njëri-tjetrit hududet mes jush sepse ai që më arrin mua bëhet i obligueshëm".***[3]

Bazuar në këtë rregull duhet të përpiqemi që fjalën e sahabiut ta interpretojmë në formën më të mirë dhe të mos i japim një kuptim që bie ndesh me një rregull të formës së prerë, sidomos kur bëhet fjalë për një sahabi me pozitë dhe pjesmarrës në Bedër, si puna e Sadit τ.

Me shqyrtimin e hollësishëm të versioneve të tjera të kësaj historie, do të qartësohet qëllimi i tij. Në sunenin e Said ibn Mensurit, përcillet se Sadi τ i tha: "Jo pasha Allahun! Që sot e tutje nuk do të godas asnjë person të cilin Allahu e bëri shkak për largimin e sprovës ndaj muslimanëve dhe më pas e liroi".

Në Musanefin e Ibn Ebi Shejbes thuhet: "Sadi i tha: Pasha Allahun! Nuk do të godas sot një person me të cilin Allahu largoi sprovën e muslimanëve".

Në librin "El istiab" po nga rruga e Ibn Ebi Shejbes thuhet: "Pasha Allahun! Askush prej muslimanëve nuk u sprovua ashtu siç u sprovua. Sot nuk kam për të goditur një person i cili u sprovua në mesin e muslimanëve ashtu siç u sprovua".

Në librin "El isabeh" përcillet kështu: "Jo pasha Allahun! Sot (nuk do të godas) një burrë të cilin Allahu e bëri shkak për të larguar sprovën e muslimanëve".

Me ballafaqimin e këtyre tekseve do të mund të arrijmë te kuptimi i saktë, që njëkohësisht është kuptimi më i fortë i disa rivajeteve dhe që mund të kuptohet edhe prej rivajeteve të tjera. Rivajeti më i fortë prej tyre është rivajeti i Musanefit të Ibn Ebi Shejbes "Nuk do të godas sot", më pas rivajeti i Isabes: "Sot nuk kam për të goditur një person ..." dhe më pas rivajeti i Said ibn Mensurit: "Që sot e tutje nuk do të godas asnjë person ...". Me përputhjen e rivajeteve, mund të themi se transmetimi "që sot e tutje" përmban një farë hiperbole dhe për qëllimi është falja e dënimit për këtë rast dhe jo mohimi i ekzekutimit të hadeve të tjera në të ardhmen, nëse përmbushen kushtet për ekzekutimin e tyre. Shprehja i

[1] Sherhu sahihi muslim, 16/56.
[2] Hadith sahih. U përmend më parë.
[3] Hadith sahih. U përmend më parë.

ngjan më shumë një hiprebole dhe çuditjes për heroizmin e Ebu Mihxhenit në luftë dhe nuk aludon rrëzimin e çdo dënimi në të ardhmen. Askujt nuk i lejohet të supozojë se një sahabi i nderuar si Sad ibn Ebi Vekasi τ shfuqizon tërësisht dënimin e pirjes, sepse kjo nuk i takon atij.

Në fjalën e Ebu Mihxhenit "Nuk dëshiroja ta lija atë për shkak të dënimit tënd me kamxhik", sipas rivajetit të Abdurrezakut të cilin e ka saktësuar edhe Ibn Haxheri, kuptohet se, Sadi τ e kishte dënuar më përpara Ebu Mihxhenin për shkak të pirjes së verës. Ndërsa në rivajetin e librit "El isabe" ai u tha: "Për shkak të dënimit tuaj me kamxhik", pra në numrin shumës. Në shumës e përmend edhe Ibn Abdulberri në librin "El istiab".

Sido që të jetë, duket qartë që Sadi τ e kishte dënuar Ebu Mihxhenin τ për shkak të pirjes së verës. Me një fakt të tillë, kjo histori nuk vlen si argument për medhhebin e tretë, sepse Sadi e dënoi atë gjatë luftës dhe në vendin e luftës. Disa prej tyre janë përgjigjur se Sadi në ato momente ishte akoma në vendin e islamit, por shumë afër armikut dhe në kufi me të. Edhe sikur ta pranonim për të saktë këtë pretendim, kjo histori nuk mund të jetë argument për mendimin e hanbelive, duke ditur që hanbelitë janë argumentuar me këtë histori për vonimin e ekzekutimit të hududeve në vendin e luftës, dhe pretendimi se Sadi ishte akoma në vendin e islamit është një kontradiktë e qartë.

Është e mundur të ketë pasur për qëllim muslimanët në tërësi dhe jo Sadin në veçanti. Këtë arsyetim e përforcojnë edhe transmetimet që tregojnë se ai i cili e kishte dënuar më parë ka qënë Umeri τ dhe se burgosja e tij në Kadisije nuk ka qënë për shkak të verës. Ibn Haxheri thotë: "Medainiu përmend prej Ibrahim ibn Hakimit, prej Asim ibn Urves, se Umeri e kishte dënuar me internim Ebu Mihxhenin për pirje të vazhdueshme të verës. E pati urdhëruar Ebu Xhehra Basriun dhe një burrë tjetër që ta çonin në bregdet. Thuhet se ai ia kishte mbathur dhe kishte vajtur në Irak në ditët e Kadisijes. Ebu Umer (Ibn Abdulberri) përmend një histori të ngjashme dhe shton se Umeri i kishte shkruajtur Sadit që ta burgoste dhe ai e kishte burgosur"[1]

Pra ndalimi i tij ishte me urdhër të Umerit τ dhe jo për shkak të pirjes dhe kjo e përforcon faktin se ai që i kishte goditur me kamxhik për shkak të verës ka qënë Umeri τ dhe ndalimi i tij prej Sadit nuk kishte lidhje me pirjen e verës.

Shkurtimisht, mendimi më i saktë është se, hududet nuk zbatohen në vendin e luftës, por vonohen derisa shkelësi të kthehet në vendin islam dhe më pas zbatohen. Nuk ka dallim mes ushtrisë që udhëhiqet nga vetë sundimtari apo mes asaj që udhëhiqet nga komandanti ushtarak. Argumentet që përkrahësit e këtij medhhebi kanë sjellë nga suneti dhe nga praktika e sahabëve, janë më të forta se argumentet e palës tjetër.

Gjithashtu, çështja e rrëzimit të dënimit të hadit me teube nuk lidhet

[1] El isabeh, 7/363.

drejtpërsëdrejti me çështjen e ekzekutimit të dënimit të hadit në vendin e luftës, sepse ata që mendojnë se dënimi me had në disa raste mund të rrëzohet me teube, nuk bëjnë dallim mes vendit të islamit dhe vendit të luftës; prandaj kjo është një çështje tjetër që nuk lidhet drejtpërsëdrejti me çështjen tonë.[1]

Gjatë shqyrtimit të kësaj çështjeje, nuk duhet të lemë në harresë realitetin bashkëkohor në të cilin do të zbatohen këto dispozita. Tabloja që dijetarët kanë trajtuar dhe mbi të cilën kanë ngritur shumicën e kundërshtimeve të tyre, lidhet me daljen e një ushtrie nga një vend islam në drejtim të një vendi lufte duke depërtuar në tokën e tyre dhe duke u shkëputur nga vendi islam në betejat e asaj fushate luftarake. Gjatë kësaj kohe, disa pej ushtarëve mund të kryejnë vepra të dënueshme me had, mirëpo një dënim i tillë vonohet dhe nuk ekzekutohet, përderisa ata akoma ndodhen në vendin e kufrit, e kur të kthehen në vendin islam atëherë ekzekutohet edhe dënimi.

Në këtë rast ushtria që del është e pavarur dhe shteti islam është i ndarë, i pavarur dhe me kufij të njohur dhe objektivi dhe kthimi i ushtarëve është i ditur.

Kjo panoramë nuk përputhet me realitetin e sotëm. Sot nuk kemi shtet islam që përgatit ushtrinë për fushata luftarake në vendet e kufrit.

Muslimanët janë të luftuar dhe të përndjekur anembanë madje edhe brenda vendeve të tyre. Muxhahidët pothuajse nuk qëndrojnë në një vend ose në një krahinë, por janë në lëvizje të përhershme. Pabesimtarët janë bashkuar dhe kanë bërë aleanca për të shtypur me çdo mënyrë lëvizjen e muxhahidëve dhe çdo thirrës për të vërtetën. Për të realizuar këtë qëllim ata vendosën fonde të panumërta dhe pajisën ushtritë e tyre dhe vunë në dispozicion të gjitha mundësitë e tyre për të nënshtruar rininë islame. Edhe lëvizja nga një zonë në një tjetër është si në gjëndjen e një shtetrrethimi dhe e veshur me rreziqe e peripeci dhe fare lehtë njeriu mund të bjerë peng në duart e tyre. Një realitet i tillë i mirënjohur nuk ka nevojë për më shumë sqarime. Si duhet të ekzekutohen dënimet e hududeve për muxhahidët? Nëse dikush prej muxhahidëve sprovohet me ndonjë gjynah të dënueshëm me had, si dhe kur duhet të dënohet?

Padyshim, kjo çështje është e vështirë dhe e ndërlikuar, pasi vetë realiteti në të cilin jetojnë sot muslimanët është i tillë. Përgjigja për këtë pyetje nuk është aq e lehtë. Nuk mund t'i mbartim fjalët e fukahave pikë për pikë në një realitet që dallon tërësisht nga realiteti me të cilin lidhen gjykimet e tyre. Duhet patjetër të gjejmë një të mesme të artë dhe të gërshetojmë mes argumenteve me të cilët ata janë argumentuar dhe realitetit të ndërlikuar në të cilin ndodhemi ne.

Në kohën e sotme, grupet e xhihadit, me tërësinë e larshmishme dhe me shpërndarjen e gjerë gjeografike të tyre, janë përfaqësuesi më i përafërt i ushtrive islame për të cilat kanë folur fukahatë. Padyshim ekzistojnë dallime mes

[1] Pra edhe mendimi i Ibn Kajimit nuk del në përgjithësi nga mendimi i tretë që është mendimi i medhhebit hanbeli dhe mund të themi që në realitet mendimet që lidhen me zbatimin e hadit në vendin e luftës janë vetëm tre dhe jo katër. Shën. i përkthyesit.

tyre, sepse ushtria islame në shtetin islam ka një bazë dhe një vend prej të cilit niset dhe tek i cili kthehet. Ky vend është vendi i islamit, në të cilin zbatohen ligjet e islamit dhe ekzekutohen dënimet e tij dhe nënshtetasit e tij janë të nënshtruar ndaj këtyre ligjeve. Ndërsa realiteti i muxhahidëve në kohën e sotme, në këtë pikë dallon shumë, sepse ata lëvizin dhe veprojnë në vende të sunduara prej pabesimtarëve, ku ushtrohen dhe praktikohen ligjet e kufrit dhe nënshtetasit e tyre janë të detyruar t'u nënshtrohen këtyre ligjeve.

Ndodh që muxhahidët të shtijnë në dorë zona apo territore, por gjithsesi ato territore mbeten të kufizuara dhe kontrollimi i tyre është i mangët, për shkak të përleshjeve të vazhdueshme që kanë me armikun edhe në ato zona apo territore të kontrolluara.

Pra ata nuk kanë ndonjë bazë të sigurtë dhe të pavarur ku të kthehen dhe të bazohen, bazë të cilën e kontrollojnë dhe e sundojnë plotësisht, por janë të detyruar të lëvizin dhe të manovrojnë në vendet e kufrit.

Nisur nga këto kushte të reja bashkëkohore prej të cilave pothuajse nuk shpëton askush, mund të themi se për ekzekutimin e dënimeve me had në këto vende kemi dy kahe të skajshme dhe një mendim të mesëm:

Kahu i parë: Hadet vonohen në vendin e luftës. Sipas këtij mendimi, përderisa muxhahidët sot lëvizin vetëm në brendësi të vendeve të luftës, i bie që, dënimet me had të rrëzohen tërësisht ndaj muxhahidëve dhe ndaj muslimanëve të tjerë, që jetojnë nën regjimet e kufrit.

Duket qartë se ky mendim është shumë larg realitetit; sepse në një farë mënyrë ai i nxit njerëzit të pranojnë pushtetin e pabesimtarëve dhe të kthehen për gjykim tek ligjet e tyre. Ata që mendojnë për vonimin e zbatimit të hududeve në vendin e kufrit, nuk e lejojnë që muslimani të kthehet për gjykim tek ligjet dhe gjykatat e tyre. Pra, vonimi që ata kanë përmendur, ka një arsye dhe një cak, të cilat marrin fund me kthimin e personit në vendin e islamit. Kjo arsye dhe ky cak, në kohën tonë, janë të paarritshme; kështu që forma për të cilën kanë folur fukahatë nuk përputhet me kohën e sotme.

Kahu i dytë: Zbatimi i hadeve ndaj muxhahidëve në çdo vend, qoftë edhe në gjëndjen e dobësisë, apo në shpërnguljen e tyre në mesin e pabesimtarëve nga njëri vend në tjetrin. Këta nuk e morrën në konsideratë iletin (shkakun) e dezertimit, që ishte arsyeja se përse sahabët e vonuan zbatimin e dënimeve me had. Nëse frika e dezertimit ka ekzistuar në kohën e tyre, atëherë kjo frikë në kohën e sotme është akoma evidente. Padyshim që metodat joshëse të tagutëve bashkëkohorë janë më të larmishme dhe rrethanat lehtësuese për dezertim janë më të mëdha.

Në anën tjetër, është shumë vështirë të gjesh ushtri të mëdha dhe të rregullta të muxhahidëve në një zonë të vetme, të cilat ngjasojnë me ushtritë islame në kohët e hershme. Vështirësitë e xhihadit bashkëkohor i shtyjnë ata të

jenë nën presion ushtarak dhe psiqik dhe të jenë të gjurmuar këmba-këmbës. Në një realitet të tillë, shkaqet për të cilat sahabët i vononin zbatimin e dënimeve, janë akoma më të forta.

Sido që të jetë, më lart e qartësuam dobësinë e këtij mendimi edhe në rast të ekzistimit të vendit islam dhe dobësia e tij në kohën e sotme është akoma më e qartë. Gjithashtu përmendëm se përkrahësit e këtij mendimi, ndonjëherë e marrin në konsideratë dëmin që rrjedh prej zbatimit të dënimeve me had në vendin e kufrit dhe bëjnë përjashtime.

Kahu mesatar: Nuk thuhet se zbatimi i hududeve është i detyrueshëm tërësisht apo se ato vonohen dhe lihen tërësisht; por gjykimi merret në varësi të rastit, në varësi të dëmeve dhe të dobive dhe në varësi të fuqisë për zbatimin e vendimit dhe sulmin dhe akuzimet që armiku mund t'u bëjë muxhahidëve.

Kështu, dënimi me had mund të zbatohet ndaj një personi të caktuar, bazuar në dobitë sheriatike që lidhen me ratin e tij specifik, por mund të vonohet për një rast tjetër, për shkak të dëmit që shkaktohet.

Një peson që vepron një vepër të dënueshme me had dhe vjen i penduar duke e pranuar fajin dhe kërkon zbatimin e dënimit me had ndaj tij me kënaqësinë e tij, në rastin kur dënimi me had nuk është me vrasje apo me prerje e cila i pengon muxhahidët prej ndihmës së tij, atëherë dënimi me had në këtë rast ekzekutohet; sepse frika prej dëmeve këtu nuk ekziston.

Kjo mund të përfitohet, prej transmetimit të Abdurrazakut, nga Israil ibn Junusi, nga Eshath ibn Ebi Shathau, nga babai i tij, thotë: "Shurahbil ibn Simti ishte në krye të ushtrisë dhe iu drejtua ushtrisë së tij: Këtu jeni në një tokë me shumë gra dhe verë, prandaj kush bie në një had, le të vijë që ta pastrojmë. Më pas i erdhën disa njerëz[1] dhe kjo i ra në vesh Umer ibn Hatabit dhe i shkroi atij: A ti _mos të pastë nëna!_ je ai që i urdhëron njerëzit të çjerrin mbulesën e Allahut me të cilën i ka mbuluar?!".[2]

Ata të cilët Shurahbili i ndëshkonte vinin me vullnetin e tyre me pranim të fajit dhe të ndëshkimit, kështu që ai nuk frikësohej për dezertimin e tyre. Umeri τ nuk e kritikoi për ekzekutimin e dënimit ndaj atij që vinte me vullnetin e tij, por për shkak se ai i shtynte njerëzit të demaskonin vetet e tyre për gjynahet që vepronin dhe ky demaskim është çjerrje e mbulesës me të cilën Allahu i ka mbuluar dhe në kundërshtim me sunetin; siç transmetohet në hadithin e Ibn Umerit τ se i dërguari i Allahut, pasi gurëzoi eslemiun, tha: "Shmangiuni kësaj ndyrësie prej së cilës Allahu ka ndaluar. Kush vepron diçka, le të mbulohet me mbulesën e Allahut dhe të pendohet te Allahu. E kush na e shfaq veprën e tij, e

---

[1] Të cilët kishin kryer gjynahe që ndëshkohen me had.

[2] Këtë ether e transmeton edhe Henadi, nga Ebu Ehvasi, nga Eshath bn Shathai, nga babai i tij në (el zuhd 2/646).

zbatojmë ndaj tij librin e Allahut”.[1]

Abdurrezaku transmeton me sened sahih prej Shabiut, thotë: Ibn Mesudi iu afrua shtëpisë së tij në Kufe dhe papritur e gjeti atë plotë me njerëz dhe u tha: Kush ka ardhur për të pyetur, le të ulet dhe ne, me lejen e Allahut, do t’i përgjigjemi. Kush dëshiron të ankohet, le të ulet derisa të gjykojmë mes tij dhe mes palës tjetër, me lejen e Allahut. Kush dëshiron të na tregojë ndonjë gjynah të cilin Allahu e ka mbuluar, ai le të mbulohet me mbulesën e Allahut dhe le të pranojë faljen e Allahut dhe le ta fshehë pendimin e tij për atë që posedon faljen e gjynahut, sepse ne nuk e posedojmë faljen e tij, por vetëm ekzekutojmë dënimin e tij dhe mbajmë mend turpin e tij”.

Imam Sananiu gjatë kometimit të hadithit të Ibn Umerit τ shprehet: “Në këtë hadith ka argument se ai që kryen një gjynah, duhet të mbulohet dhe të mos e demaskojë veten e tij duke u rrëfyer, por të nxitojë për pendim dhe se, nëse i rrëfehet pushtetarit ai duhet patjetër ta ndëshkojë me had”.[2]

Moskritikimi i Shurahbilit prej Umerit për ekzekutimin e dënimit me had në tokën e armikut, nuk bie ndesh me argumentet e tjera ku Umeri ndalon prej kësaj, sepse ai e lidhi ndalesën me shkakun e frikës prej dezertimit, ndërkohë që ky shkak në rastin e Shurahbilit nuk ekzistonte, sepse këta persona shkonin me vullnetin e tyre për t’u dënuar.

Kjo e përforcon mendimin e përzgjedhur, se ekzekutimi i dënimeve me had ndaj muxhahidëve në këtë kohë varet sipas rastit specifik dhe rrethanave të ndryshme dhe se dallimi mes gjëndjes ku ne ndodhemi dhe gjëndjes që kanë përmendur sahabët për vonimin e ekzekutimit të hadeve deri në kthimin në vendin islam, është se përfundimi i kësaj pritje në kohën tonë nuk është i ditur. Prandaj, mendimi më i saktë është se dënimi me had mund të ekzekutohet në disa raste, pas shqyrtimit të rastit dhe rrethanave që lidhen me personin dhe nevojshmërinë e muslimanëve për të dhe forcën e armikut dhe shfrytëzimin që ai mund t’i bëjë çështjeve të tilla, për përçarjen e rreshtave të muslimanëve, sidomos në rastet e dobësimit të imanit dhe duke pasur parasysh mundësitë e mëdha që posedon armiku në fushën mediatike.

[1] E tansmeton Hakimi dhe thotë: Sahih, sipas kushteve të dy shejhave; dhe me të pajtohet edhe Dhehebiu. E transmeton edhe Bejhakiu. Albani e ka konsideruar sahih në “Es sahihah, 663”.
[2] Subulus selam, 4/15.

Dënimet me tazir

Së pari: taziri në aspektin gjuhësor.

Taziri është emri foljor i foljes azzera juazziru që nënkupton përkrahjen, madhërimin, respektimin dhe mbrojtjen e dikujt. Allahu I thotë: **(Unë do të jem me ju nëse e falni namazin dhe e jepni zekatin dhe besoni të dërguarit e mi dhe i përkrahni ata)** el maide, 12. Folja e përdorur për përkrahjen këtu është pikërisht folja *azzera*.

Allahu thotë: **(Ata që besuan atë** (profetin) **dhe e përkrahën dhe e mbështetën ...)** el araf, 157.

Në fjalorin "muhtaru es sihah" për domethënien e fjalës tazir thuhet: "Respektimi dhe madhërimi. Përdoret gjithashtu me kuptimin e masës disiplinuese".

Së dyti: taziri në terminologjinë e fukahave.

Në kapitullin paraprijës sqaruam se hadi, në terminologjinë e fikhut, është dënimi i përcaktuar në masë nga vetë sheriati. Nga kjo kuptojmë se dënimet në sheriat janë dy llojëshe; të përcaktuara në formë dhe në masë dhe të papërcaktuar në formë dhe në masë. Lloji i dytë, në terminologjinë e fukahave, quhet *tazir.* Pra *taziri* është ai dënim i legjitimuar në sheriat, për ato gjynahe për të cilat nuk janë përcaktuar as hade dhe as kefarete (shlyerje).

Ibn Kudame thotë: "Ai është dënimi i legjitimuar në sheriat për gjynahun që nuk ka had".[1]

Ibn Kajimi thotë: "Taziri lidhet me çdo gjynah për të cilin nuk parashikohet dënim me had dhe as kefaret, sepse gjynahet janë tre llojëshe: një lloj dënohet me had dhe pa kefaret, një lloj shlyhet me kefaret dhe pa had dhe një lloj tjetër s'ka as had e as kefaret.

I pari është si puna e vjedhjes, pirjes, zinasë dhe akuzimit me zina.

I dyti është si puna e kontaktit seksual në ditën e ramazanit apo gjatë ihramit.

I treti është si puna e kontaktit seksual me robëreshën e përbashkët, puthja e gruas së huaj apo veçimi me të, hyrja në banjo pa mbuluar, ngrënia e cofëtinës, gjakut apo mishit të derrit, etj".[2]

---

[1] El mugni, 10/342.
[2] Ilamul muuakiin, 2/118.

Së treti: Legjitimiteti i tij.

Për legjitimitetin e tij dëshmojnë Kurani, suneti, ixhmaja dhe ixhtihadi.

1- Dëshmi prej Kuranit:

Allahu I thotë: (**Ato, të cilave i frikësoheni mosbindjes së tyre, këshillojini dhe braktisini prej shtretërve dhe goditini. E nëse ju binden, mos u bëni padrejtësi; sepse Allahu është i lartë dhe i madh**) en nisa, 34.

Burrit i lejohet goditja e gruas kur nuk i bindet dhe atëherë kur s'bën dobi këshillimi dhe përzënia prej shtratit. Përderisa kjo gjë i lejohet burrit, për një dëm vetiak dhe të kufizuar si mosbindja, atëherë është akoma më parësor lejimi i kësaj forme dënimi për gjynahet që lidhen me të drejtat e Allahut apo me të drejtat e publikut, në formë frenimi dhe disiplinimi.

Ibn Hemami thotë: "Ai është i legjitimuar prej Kuranit. Allahu thotë: **(dhe goditini. E nëse ju binden, mos u bëni padrejtësi)**. Urdhëri për goditjen e grave është në formë disiplinuese dhe edukuese".[1]

Dijetari shafi Ibn Uhve, shprehet: "Sepse Allahu ia ka lejuar goditjen burrit në rast të mosbindjes së gruas dhe për gjynahet e tjera krahasohen (kijasi) me të, sipas asaj që e shikon të arsyeshme pushtetari apo zëvendësi i tij".[2]

Ky ajet, konsiderohet bazë madhështore për shkallëzimin e ndëshkimit, nga më i lehti e deri te më i rëndi dhe për mjaftimin me ndëshkimin që e përmbush qëllimin dhe pa tejkalimin e masës me padrejtësi. Kjo, sepse qëllimi i ndëshkimeve në plan parësor është pengimi prej gjynaheve dhe jo hakmarrja apo torturimi.

2- Në sunetin e profetit.

Fjalët dhe praktika e profetit ρ dëshmojnë për legjitimitetin e dënimeve me tazir, si fjala e profetit ρ: ***"Nuk goditet më shumë se dhjetë goditje, përveçse në një had prej hadeve të Allahut".*** E transmetojnë Buhariu me Muslimin, prej hadithit të Ebu Burde ibn Nijarit. Tirmidhiu, pas transmetimit të këtij hadithi, thotë: "Transmetimi më i mirë që transmetohet rreth dënimit me tazir është ky hadith".

Prej tyre është edhe fjala e profetit ρ: ***"Faluani të drejtëve shkarjet e tyre, përveç hadeve".*** E transmetojnë Ahmedi, Ebu Daudi dhe të tjerë dhe u përmend disa herë.

Imam Buhariu ka titulluar një kapitull në sahihun e tij me titullin: Sa është taziri dhe disiplinimi? Më pas transmeton disa hadithe, prej tyre hadithin e Ibn

[1] Fet'hul kadir, 5/344.

[2] Mealimul kurbe, 192.

Umerit τ, thotë: ***“Ata goditeshin në kohën e të dërguarit të Allahut, kur shisnin ushqim afrofe (xhizaf pa peshë), nëse e shisnin në vendin e tyre përpara se ta mbartin atë te devetë e tyre”.***[1]

Argument është edhe bojkotimi që profeti u bëri tre personave që nuk morrën pjesë në ekspeditën ushtarake në Tebuk., historia e të cilëve përmendet në sahihun e Buhariut dhe të Muslimit.

3- Konsensusi i dijetarëve (ixhmaja).

Ky konsensus është cekur prej shumë dijetarëve. Ibn Tejmije thotë: “Dijetarët janë pajtuar se dënimi me tazir është i legjitimuar për çdo gjynah që nuk dënohet me had dhe nuk shlyhet me kefaret. Gjynahet janë dy llojëshe; braktisje e obligimit apo veprim i haramit. Kush e braktis një obligim që ka mundësi ta veprojë, ai është gjynahqar që meriton ndëshkim dhe tazir dhe Allahu është më i ditur”.[2]

Shejh Mubarekfuri thotë: “Ai ka qënë praktikuar në mesin e sahabëve në çështje të ndryshme të mirënjohura dhe rreth tij ka konsensus prej sahabëve.[3]

4- Ixhtihadi.

Dihet që gjynahet nuk janë vetëm ato për të cilat sheriati ka vendosur dënime të përcaktuara (hudude). Në anën tjetër, bazuar në argumentet e përgjithshme të sheriatit, dallim në konkluzion se nga qëllimet e sheriatit është pengimi i njerëzve prej gjynaheve. Dihet gjithashtu se krimet dhe shkeljet janë në grada të ndryshme dhe vetë shkelësit dhe kriminelët janë në grada të ndryshme dhe po kështu rrethanat e gjynahut apo të krimit janë të ndryshme.

Sikur ndëshkimi i shkelësve të rrëzohej, në tokë kishte për t’u përhapur krimi, padrejtësia dhe imoraliteti, të cilat sheriati i refuzon dhe i lufton. Prandaj, pushtetarit i jepet autoritet për frenimin e krimeve dhe të shkeljeve përmes dënimeve të përshtatëshme. Kjo kompetencë është kulmi i drejtësisë dhe i urtësisë dhe dënime të tilla janë pastrim për shoqërinë dhe për kundërvajtësit.

Dijetari i njohur maliki Ibn Ferhuni thotë: “Përderisa njerëzit heqin dorë prej veprimit të harameve dhe të ndalesave vetëm përmes hadit, dënimit dhe ndëshkimit, ai u ligjitimua (në sheriat) në gradë të ndryshme. Ndëshkimi mund të jetë për veprimin e haramit, ose për braktisjen e një obligimi apo të një suneti, ose për veprimin e një mekruhu. Disa dënime janë të përcaktuara dhe disa të tjera të papërcaktuara. Masat, llojet dhe format e tyre dallojnë në varësi të rëndesës së gjynaheve dhe në varësi me gjendjen e vetë gjynahqarit”.[4]

---

[1] Buhariu 6852 dhe Muslimi 1527.
[2] Mexhmuul fetaua, 30/39.
[3] Tuhfetul ehuedhi, 5/27.
[4] Tebsiretul hukam, 2.

Ekzekutimi i dënimeve me tazir

Në kapitullin e mësipërm folëm për legjitimitetin e dënimit me tazir. Ndërsa rreth obligimit të ekzekutimit të tazirit jepen disa mendime prej dijetarëve.

Mendimi i parë:

Ekzekutimi i tazirit për një gjynah që lidhet me të drejtën e Allahut është i detyrueshëm, përveç në rastin kur pushtetari vëren dobi në mosekzekutimin e tij, ose në rastin kur gjynahqari frenohet prej gjynahut pa nevojën e tazirit. Pra, në esencë ekzekutimi i dënimit me tazir është i detyrueshëm, kur gjynahu lidhet me të drejtën e Allahut. Ky është mendimi i shumicës; i hanefive, malikive dhe i hanbelive.

Ibn Kudame, Allahu e mëshiroftë, thotë: "Dënimi me tazir, për ato gjëra për të cilat është i legjitimuar, është obligueshëm nëse imami e shikon të nevojshëm. Ky është edhe mendimi i Malikut dhe i Ebu Hanifes".[1]

Prej imam Ahmedit transmetohet edhe mendimi se dënimi me tazir është i preferueshëm (mendub). Ibn Muflihu thotë: "Në librin "Esh sherh" thuhet se është i detyrueshëm nëse imami e shikon të nevojshëm dhe për ato gjëra për të cilat dënimi me tazir është i legjitimuar. Prej tij (Ahmedit) gjithashtu përmendet se preferohet ekzekutimi i tazirit ndaj madhorit. Ndërsa për preferimin e ekzekutimit të tazirit ndaj skllevërve dhe për dëshmitarin e rremë ai (Ahmedi) është shprehur qartë. Në librin "El uadih" thuhet se për obligueshmërinë e tazirit ka dy versione dhe versioni më i njohur është ai që përmendi autori (obligueshmëria). Imami është shprehur qartë për këtë në ndëshkimin e atij që shan ndonjë sahab apo për hadin që lidhet me të drejtën e ndonjë personi".[2]

Sivasiu prej hanefive thotë: "Dënimi me tazir i atij ndaj të cilit taziri është legjitimuar, nëse imami e shikon të nevojshëm, është vaxhip. Ky është mendimi i Malikut dhe i Ahmedit".[3]

Ibn Ferhuni prej malikive, thotë: "Çështje. Karafiu përmend se ekzekutimi i dënimeve me had prej pushtetarëve është i detyrueshëm. Ndërsa për dënimin me tazir Maliku dhe Ebu Hanifja thonë se nëse lidhet me një të drejtë të Allahut është i obligueshëm, ashtu si dënimet me had, përveç nëse imami bindet se

[1] El mugni, 9/149.
[2] El mubdi, 9/108.
[3] Sherh fet'hil kadir, 5/346.

metoda të tjera si puna e qortimit dhe fjalëve janë më të dobishme se rrahja. Ndërsa Shafiu mendon se nuk është i detyrueshëm, nëse dëshiron e ekzekuton e nëse dëshiron nuk e ekzekuton".[1]

Këtu tërheqim vërejtjen e lexuesit se shumë fukaha e përdorin termin *tazir* për dënimet me rrahje, sepse ai është lloji më i përhapur dhe më i njohur i tazirit. Ky është përdorim i pjesës në vend të tërësisë. Me këtë përdorim e ka përdorur në tekstin e mësipërm Karfaiu, Allahu e mëshiroftë. Edhe disa shafij e përkufizojnë tazirin vetëm me dënimin me rrahje, megjithëse përkufizimi i njohur në mesin e shafive është përkufizimi i përmendur në fillim.

Mendimi i dytë:

Ekzekutimi i dënimit me tazir nuk është i detyrueshëm dhe pushtetari gëzon të drejtën e zgjedhjes. Nëse e shikon të arsyeshme e ekzekuton e nëse jo e fal. Por, kjo e drejtë zgjedhjeje, lidhet me dobinë dhe jo thjesht me epshin dhe dëshirën. Kjo thuhet për ato shkelje që lidhen me të drejtën e Allahut. Ndërsa e drejta e faljes prej pushtetarit për dënimet që lidhen me të drejtën e një personi është e kushtëzuar me faljen e palës tjetër dhe nëse pala tjetër kërkon zbatimin e dënimit, pushtetari nuk e gëzon të drejtën e faljes.

Hatib Shirbiniu thotë: "Imami gëzon të drejtën e mosekzekutimit të tazirit, për shkak se ai (profeti) nuk e ka ekzekutuar atë ndaj disa personave që e meritonin, si personi që mashtroi në ganimet, personi që rrudhi buzët prej gjykimit të profetit në problemin me Zubejrin. Por nuk lejohet rrëzimi i tazirit nëse lidhet me të drejtën e një personi të cilën ai e kërkon, njësoj si rasti i kisasit".[2]

Maverdiu, në sqarimin e dallimeve mes dënimeve me had dhe dënimeve me tazir thotë: "Dënimi me tazir është i lejuar dhe mund të falet, ndërsa dënimi me had është i detyrueshëm dhe nuk mund të falet. Ebu Hanifja thotë: Nëse zë mend vetëm nëpërmjet dënimit me tazir atëherë dënimi me tazir është i detyrueshëm dhe nuk falet, e nëse zë mend në formë tjetër, atëherë imami gëzon të drejtën e zgjedhjes . . .".

Më tej shton: "Dënimi me tazir është dy llojesh:

I pari: lidhet me të drejtën e Allahut.

I dyti: lidhet me të drejtën e njerëzve.

Nëse lidhet me të drejtën e Allahut, si në rastin e orvatjes për zina, apo për vjedhje apo për pirjen e verës, atëherë imami mund ta falë nëse mendon se kjo është më e dobishme ose mund ta dënojë. Pra zgjedhja kthehet te më e dobishmja.

[1] Tebsiretul hukkam, 2/298.

[2] Mugnil muhtaxh, 5/526.

Ndërsa ajo që lidhet me të drejtat e njerëzve, si dhunimet dhe sharjet, ajo kthet tek e drejta e të sharit dhe të dhunuarit dhe tek e drejta e imamit për ta disiplinuar. Prandaj nuk lejohet falja e dënimit me tazir, përveç në rast se të dy ata (i dëmtuari dhe pushtetari) pajtohen për ta falur”.[1]

Për mosobligimin e zbatimit të tazirit shafitë u argumentuan me disa hadithe:

1- Me hadithin e përmendur disa herë: ***“Falini rrëshqitjet e njerëzve të drejtë përveçse në hudude”.***

Shiraziu, në librin e tij të njohur “El muhedhdheb” thotë: “Kur pushtetari gjykon për lënien e dënimit të tazirit, kjo lejohet nëse nuk lidhet me të drejtën e ndonjë personi, bazuar në atë që transmetohet se profeti ρ ka thënë: **“Falini rrëshqitjet e njerëzve të drejtë përveçse në hudude”.**[2]

Në fakt, argumentimi me këtë hadith nuk është i fortë; sepse profeti ρ urdhëroi për përjashtimin e të devotshmëve prej dënimit me tazir dhe sikur dënimi me tazir të ishte me të drejtë zgjedhje në origjinë, përjashtimi i tyre s’do të kishte kuptim, pasi të gjithë e gëzojnë këtë privilegj. Në anën tjetër, ky mendim çon në barazimin e të devotshmëve dhe njerëzve problematikë dhe kjo bie ndesh me kuptimin parësor të hadithit.

2- U argumentuan me hadithin që e transmetojnë Buhariu me Muslimin se një person prej ensarëve u ankua për Zubejrin te profeti ρ, për vijën e ujit që vinte nga *El-harrah,* me të cilën ujisnin palmat. Ensariu i kërkoi ta lëshonte ujin, por Zubejri refuzoi dhe kështu përfunduan për gjykim te profeti. I dërguari i Allahut ρ i tha Zubejrit: Vadit o Zubejr dhe më pas lëshoja ujin komshiut tënd. Por ensariu u zemërua dhe i tha: A pse është djali i hallës tënde? Të dërguarit të Allahut i ndryshoi fytyra dhe i tha: Vadit o Zubejr dhe bllokoje ujin derisa të arrijë cfratin[3]. Më pas Zubejri tha: Pasha Allahun. Besoj se ky ajet ka zbritur për këtë **(jo pasha zotin tënd! Ata nuk besojnë derisa të kthehen për gjykim tek ty rreth asaj që ndodhi mes tyre).**

Profeti nuk e ndëshkoi këtë person, megjithë akuzimin e qartë që ai i bëri profetit. Sikur dënimi me tazir të ishte i detyrueshëm, ai duhej që të ndëshkohej. Shiraziu, pas këtij hadithi thotë: “Nëse lënia e dënimit me tazir nuk do të ishte e lejuar, atëherë i dërguari i Allahut ρ do ta dënonte për atë që tha”.[4]

Ata që mendojnë se dënimi me tazir është i detyrueshëm janë përgjigjur:

- Pengimi i ujit ndaj ensariut është një lloj taziri dhe në këtë rast ai morri ndëshkimin e merituar.

---

[1] El havi, 17/333-334.

[2] El muhedhdheb, 3/374.

[3] Fjala “xhedr” e përdorur në hadith, janë pengesa me gurë që vihen rreth tokës, për të bllokuar ujin që toka të ngopet me ujë. Në shqip quhet cfrat ose sfrat. Përkthyesi.

[4] El muhedhdheb, 3/374.

- Në rastin konkret, dënimi me tazir lidhet me të drejtën e një personi, i cili në rastin tonë është vetë profeti ρ dhe nëse personi e rrëzon të drejtën e tij atëherë çështja nuk ka më kundërshtime.

3- U argumentuan me hadithin që e transmetojnë Buhariu me Muslimin, nga Ibn Mesudi τ se një person vajti tek profeti ρ dhe i tha: O i dërguar i Allahut! Përkëdhela një grua në periferi të Medines dhe e ledhatova, por pa kryer marrëdhënie. Ja ku jam! Gjykomë me çfarë të duash! Umeri i tha: Allahu të mbuloi e mirë do ishte ta mbuloje veten. Thotë: I dërguari i Allahut ρ nuk i ktheu përgjigje. Atëherë personi u ngrit dhe iku dhe profeti dërgoi pas tij dikë që ta thërriste dhe më pas i lexoi këtë ajet: **(Fale namazin në dy skajet e ditës dhe në mesin e natës, sepse të mirat i zhdukin të këqijat. Ky është përkujtim për përkujtuesit)**. Një prej të pranishmëve tha: O i dërguar i Allahut! Kjo është vetëm për të? Tha: Përkundrazi! Për të gjithë njerëzit".

Ky person ledhatoi dhe puthi _siç përmendet në transmetime të tjera_ një grua që nuk i lejohej, e megjithatë profeti ρ nuk e dënoi. Por, mund të thuhet se profeti u mjaftua me faktin se ai erdhi i penduar duke e pranuar vetë fajin, ngase qëllimi i dënimit me tazir është frenimi prej përsëritjes së fajit dhe kur dikush e pranon fajin me pendesë, ky qëllim është përmbushur. Për këtë arsye, disa dijetarë e kanë lejur moszbatimin e dënimit me had, në rastet kur personi vjen i penduar dhe faj të pranuar, siç e vërtetojnë këtë edhe dy imamët e njohur, Ibn Tejmije dhe Ibn Kajimi.

Hafidh Ibn Haxheri, në përmendjen e dobive të hadithit thotë: "Me këtë hadith janë argumentuar se dënimi me had nuk është i detyrueshëm për puthjen dhe përkëdheljet e të tjera të ngjashme me to dhe se dënimi me tazir mund të falet për atë që vjen i penduar".[1]

Duhet të dimë se ata që e detyrojnë ekzekutimin e dënimit me tazir nuk pretendojnë se ai është i detyrueshëm në çdo rast dhe në çdo rrethanë pa përjashtim. Përkundrazi, ata bëjnë përjashtime në raste të caktuara, atëherë kur fajtori mund të heqë dorë prej fajit pa pasur nevojën e dënimit, sidomos në rastin e shfaqjes së pendimit të thellë dhe pranimit vetë të fajit.

Ibn Kudame, pas citimit të hadithit të mësipërm thotë: "Nëse vjen i penduar me pranim të fajit dhe pendesa me braktisjen e gjynahut duken qartë, atëherë lejohet lënia e dënimit me tazir. Në të kundërt dënimi me tazir është i obligueshëm".[2]

Shejh Dirdiri, prej malikive, thotë: **"(tazirin e ekzekuton imami)** ose zëvendësi i tij që ka këtë kompetencë **(për kundërshtimin e Allahut)**. Dënimin me tazir nuk e rrëzon asgjë, si ngrënia në ditën e ramazanit, vonimi i namazit,

[1] Fet'hul bari, 8/357.
[2] El kafi, 4/243.

hedhja e ndotësirave në rrugë publike, përveç në rast se vjen i penduar".[1]

Madje Karafiu, kur përmend dallimet mes dënimeve me had dhe dënimeve me tazir thotë: "Taziri bie për shkak të teubes dhe rreth kësaj nuk di ndonjë kundërshtim"[2], duke lënë të kuptohet se kjo çështje ka konsensus.

Shkurtimisht, hadithi me të cilin u argumentuan shafitë për faljen e tazirit në çdo rast, është më specifik se sa pretendimi, sepse ai mund të komentohet me një rrethanë specifike të cilën pala tjetër nuk e kundërshton dhe kjo rrethanë specifike është vetëdorëzimi me pendim atëherë kur shenjat e braktisjes së gjynahut janë të qarta.

4- U argumentuan me faktin se taziri është masë edukative dhe në këtë pikë i përngjan edukimit të babait dhe të mësuesit. Prandaj Uthmani dhe Abdurrahmani i thanë Umerit në ngjarjen e dështimit të gruas: "Nuk je përgjegjës për asgjë, sepse ti je vetëm edukues".[3]

Cilësimi i dënimit me tazir si masë edukative nuk nënkupton se ai është i preferueshëm, me argument se nëse taziri lidhet me të drejtën e një personi, ai është i detyrueshëm tek të gjithë. Gjithashtu për faktin se taziri nuk është i përcaktuar në masë nuk dëshmon se ai nuk është i detyrueshëm, sepse edhe gjërat e papërcaktuara në masë mund të jenë të detyrueshme, si puna e shpenzimeve për gruan dhe të afërmit.[4]

Pas studimit të hollësishëm të çështjes, mund të themi se dallimi mes dy mendimeve nuk është aq i madh. Detyruesit e dënimit me tazir e lidhin zbatimin e tij me vlerësimin e imamit që në origjinë kthehet te e drejta e zgjedhjes së më të dobishmes dhe më të drejtës. Ixhtihadi i imamit lidhet me më të dobishmen, prandaj dënimi i fajtorit bëhet i detyrueshëm atëherë kur vlerëson se ka më dobi, e në të kundërt jo. Po kështu edhe mendimi i dytë nuk i jep pushtetarit të drejtë zgjedhjeje pa kriter, por e lidh të drejtën e zgjedhjes me dobitë që i vlerëson imami.

Ebu Meali Xhuvejniu, Allahu e mëshiroftë, thotë: "Dënimet me tazir i lihen në dorë vlerësimit të pushtetarit. Nëse tregohet bujar dhe zgjedh faljen, e rrëzon dënimin dhe nuk mban përgjegjësi. E nëse vlerëson zbatimin e dënimit si masë disiplinuese dhe edukuese atëherë vlerësimi i tij merret parasysh, megjithëse për faljen ka gjithmonë vend. Kjo zgjedhje që përmendëm nuk kthehet tek epshi, por tek vlerësimi se, cila është më parësore dhe më e dobishme, mbasi falja e një personi me karakter është më e dobishme sesa ndëshkimi, ose edhe sepse pushtetari mund ta vlerësojë këtë veprim si një shkarje që meriton falje,

[1] Hashijetud dusuki, 6/370.
[2] El furuk, 4/332.
[3] Shiko "El havi" të Mavardit, 17/334.
[4] Shiko "El furuk" të Karafiut, 4/320.

anashkalimi i së cilës është prej moralit të lartë. Nëse pushtetari do t'i ndëshkonte njerëzit për çdo rrëshqitje, do të ishte gjithmonë i angazhuar me ndëshkimin e tyre".[1]

Pra dallimi mes dy mendimeve është vetëm në rastin kur pushtetari vlerëson se personi e meriton dënimin. Në këtë rast shumica e dijetarëve e detyrojnë zbatimin e dënimit me tazir ndërsa shafitë e lejojnë faljen.

Mendimi më i saktë është mendimi i shumicës, sepse ai është mendim më i konsoliduar dhe ecën në pajtim me rregullat e sheriatit dhe i pret rrugën shkaqeve të epshit dhe të anshmërisë. Argumentimet e shafive nuk janë shumë të forta dhe nuk e rrëzojnë dot obligueshmërinë në rastin kur fajtori nuk disiplinohet ndryshe. Në anën tjetër, mendimi i shumicës merr parasysh të gjitha argumentet dhe komentimin e tyre sipas rasteve përkatëse.

E ritheksojmë edhe një herë se kundërshtimi është për ato çështje që lidhen me të drejtën e Allahut dhe jo për çështjet që lidhen me të drejtat e njerëzve. Në qoftë se i dëmtuari kërkon të drejtën e tij, pushtetarit nuk i lejohet ta falë fajtorin, me pajtimin e të gjithë dijetarëve. Ndërsa në qoftë se i dëmtuari e rrëzon të drejtën e tij, pushtetari mund ta falë fajtorin, nëse e shikon të arsyeshme, sepse cënimi i të drejtave të njerëzve merr dy prizma; në një prizëm kemi vetë cënimin e të drejtës së personit dhe në prizmin tjetër kemi shkeljen e urdhërave të Allahut për moscënimin e të drejtave të njerëzve. Rrëzimin e së parës e ka në dorë i dëmtuari, ndërsa rrëzimin e së dytës e ka në dorë pushtetari.

Dijetari maliki, Ibn Ferhuni thotë: "Nëse lirohet prej të drejtës së njeriut dhe mbetet vetëm e drejta e autoriteteve, atëherë autoritetet gëzojnë të drejtën e gjykimit për më të dobishmen; ose falje ose dënim me tazir dhe atij i lejohet të ndërmjetësojë në një rast të tillë. Transmetohet se i dërguari i Allahut ka thënë: "Ndërmjetësoni tek unë dhe Allahu gjykon nëpërmjet të dërguarit të tij çfarë të dëshirojë".

Çështje: Kur të dy palët pajtohen mes njëri-tjetrit pa e çuar çështjen në gjykatë, e drejta e personit (të dëmtuar) bie, ndërsa për të drejtën e autoriteteve për masën disiplinuese ka dy mendime. Mendimi më i saktë është mosrrëzimi. Pushtetarit i lejohet të zgjedhë më të dobishmen dhe më e dobishmja është mosrrëzimi i dënimit me tazir atëherë kur ai obligohet pas kryerjes së shkakut të tij.[2]

Maverdiu thotë: "Kur dënimi me tazir lidhet me të drejtën e një personi, si ofendimi apo dhunimi, atëherë ky dënim lidhet me të drejtën e personit të ofenduar dhe të dhunuar dhe lidhet me të drejtën e autoriteteve për zbatimin e masës disiplinuese dhe edukuese, prandaj nuk i lejohet autoritetit të rrëzojë të drejtën e personit të ofenduar dhe të dhunuar përmes faljes dhe në këtë rast

[1] El gajathi, 219.

[2] Tebsiretul hukkam, 2/298. Pra pas kryerjes së veprës penale e cila ishte shkak për meritimin dhe obligimin e dënimit me tazir

pushtetari duhet patjetër ta dënojë me tazir ofenduesin dhe dhunuesin.

Nëse i dhunuari dhe i ofenduari e falin, atëherë pas faljes së tyre pushtetari gëzon të drejtën e zgjedhjes së më të dobishmes; ose e dënon me tazir në formë disiplinuese, ose e fal.

Në rast se e falin njëri-tjetrin përpara dërgimit të çështjes në gjykatë, dënimi me tazir rrëzohet në lidhje me të drejtën e personit, ndërsa për rrëzimin e tij në lidhje me të drejtën e autoriteteve ka dy mendime:

Mendimi i parë: Rrëzohet dhe autoriteti nuk e ndëshkon dot me tazir; sepse dënimi me had për akuzuesin me zina është më i rëndë, e megjithatë ai rrëzohet nëse i dëmtuari e fal dhe rrëzimi i të drejtës së autoriteteve për dënimin me tazir është më parësor.

Mendimi i dytë: Njëkohësisht ky është edhe mendimi më i saktë, se autoriteti e ruan të drejtën e dënimit të tij me tazir edhe përpara se çështja të mbërrijë tek ai, njësoj siç i lejohet të dënojë me tazir pas faljes së kryer pas mbërritjes së çështjes tek ai dhe kjo dallon nga falja e dënimit me had për akuzimin me imoralitet, sepse masat disiplinuese lidhen me interesat publike".[1]

[1] El ahkamus sultanije, 295.

Dallimet mes dënimeve me had dhe dënimeve me tazir

Dënimet me had dhe me tazir pajtohen në faktin se janë dënime të legjitimuara për pengimin e gjynaheve shkatërruese dhe pengimin e cënimit të së drejtave të njerëzve. Por mes tyre ekzistojnë dallime të ndryshme, ku prej tyre mund të përmendim:

Dallimi i parë:

Dënimet me had janë dënime me masë dhe formë të përcaktuar nga vetë sheriati. Ndërsa masa dhe forma e dënimeve me tazir përcaktohen prej autoriteteve. Ky është dallimi kryesor mes dënimeve me had dhe dënimeve me tazir. Në dënimin me had të gjithë janë të barabartë; paria dhe shtresat e ulta, i forti dhe i dobëti, i pasuri dhe i varfërit, qytetari dhe fshatari, burri dhe gruaja. Ndërsa dënimi me tazir varion në varësi të fajit, të fajtorit dhe të dëmtuarit. Për këtë dallim dëshmon fjala e profetit ρ: ***"Falini shkarjet e njerëzve të drejtë përveçse në hudude".***

Pushtetari apo gjykatësi i cili dënon me tazir, duhet të sigurohet për të gjitha provat dhe rrethanat e kryerjes së veprës penale dhe të mos anashkalojë asnjë detaj ndikues në vendim qoftë edhe i imët. Fillimisht ai duhet të ketë dijeni për shkeljen (veprën penale), sepse shkeljet dallojnë në peshën e tyre në varësi të kohës dhe të vendit, të shfaqjes dhe të fshehjes, rastësisë dhe përsëritjes. Më pas duhet të njihet me rangun e shkelësit, a është me precedent penal të mëparshëm apo jo, a njihet për serioz apo për person problematik. Në anën tjetër, duhet të marrë parasysh edhe pozitën dhe cilësinë e të dëmtuarit. Nuk është njësoj cënimi dhe ofendimi i një dijetari dhe i një personaliteti si cënimi dhe ofendimi i një personi të rëndomtë.

Shkurtimisht, gjykatësi përpara marrjes së vendimit duhet të marrë parasysh këto tre gjëra: 1- shkeljen, 2- shkelësin, 3- të dëmtuarin.

Dijetari maliki Hatbiu thotë: "Ibn Naxhi në komentimin e librit "El mudeuuene" në kapitullin e akuzimit për zina thotë: Masa disiplinuese rëndohet në varësi të kohës dhe vendit. Rasti i atij që kryen shkelje në Qabe është më specifik se i atij që kryen shkelje në harem dhe rasti i atij që kryen shkelje në harem është më specifik se rasti i atij që kryen shkelje në Mekë dhe rasti i atij që kryen shkelje në Mekë është më specifik se rasti i atij që kryen shkelje jashtë

saj”.[1]

Ibn Tejmije thotë: “ . . . dënime të papërcaktuara që mund të quhen edhe tazire, masa e të cilave varion në varësi të rëndesës dhe lehtësisë së shkeljes dhe në varësi të gjendjes së shkelësit dhe në varësi të shpeshtësisë së saj”.[2]

Më parë përmendëm konsensusin për domosdoshmërinë e veprimit të më të dobishmes në përzgjedhjen e dënimit.

<u>Vërejtje për kodifikimin e dënimeve me tazir:</u>

Fakti që gjykatësit apo autoritetit i jepet e drejta për zgjedhjen e dënimit të përshtatshëm në varësi të shkeljes dhe të shkelësit, dëshmon se kodifikimi i dënimeve të tazirit nuk lejohet, sepse kështu dënimit me tazir merr esencën e dënimit me had dhe unifikohet me të. Dënimi me tazir nuk lidhet vetëm me shkeljen, por edhe me shkelësin dhe të dëmtuarin dhe gjithashtu rrethanat e shkeljeve që meritojnë tazir janë të ndryshme. Për këtë arsye fukahatë janë shprehur qartë se dënimi me tazir nuk është i përcaktuar dhe vlerësimi i tij i lihet në dorë gjykatësit.

Dijetari hanefi Ibn Nuxhejmi thotë: “Sarahsiu shprehet qartë se për dënimet me tazir nuk ka përcaktim, por kthehet tek vlerësimi i gjykatësit, sepse qëllimi i tazirit është frenimi dhe gjëndjet e njerëzve në këtë rast janë të ndryshme”.[3]

Zejlaiu thotë: “Dënimi me tazir nuk ka ndonjë masë të përcaktuar, por i lihet për vlerësim pushtetarit në varësi të shkeljes, sepse ai ndryshon në varësi të shkeljes. Ai duhet të jetë i rëndë kur shkelja të jetë e rëndë, kur kryen me një grua të huaj çdo gjë përveç marrëdhënies, ose kur vjedhësi kapet pasi t’i ketë grumbulluar plaçkat në shtëpi, por pa i nxjerrur jashtë akoma. Gjithashtu merret parasysh edhe gjendja e tyre, sepse disa njerëz zënë mend me dënime të lehta e disa të tjerë vetëm me dënime të rënda”.[4]

Ndërsa dijetari shafi Shirbiniu thotë: “Llojin dhe masën e tij e vlerëson pushtetari, sepse ai nuk është përcaktuar në sheriat, por i është lënë atij në dorë. Ai e vlerëson sipas përshtatshmërisë, pasi ato ndryshojnë në varësi të gradave të njerëzve dhe në varësi të gjynaheve”.[5]

Disa dijetarë hanefi, janë shprehur se lejohet përcaktimi i masës dhe formës së dënimeve me tazir (në nene të përcaktuara), nëse në atë kohë dija është e pakët dhe mungojnë kaditë e specializuar dhe muxhtehidë dhe njohës të thellë të çështjeve të fesë dhe të dynjasë. Abdulkadir Rafiu në komentimin e fjalës së autorit thotë: “{**Ai i lihet në dorë vlerësimit të kadiut dhe këtë mendim**

---

[1] Meuahibul xhelil, 8/436.
[2] Mexhmuul fetaua, 28/107.
[3] Fet’hul kadir, 2/44.
[4] Reddul muhtar, 6/106.
[5] Mugnil muhtaxh, 5/524.

kanë shujuhët tanë}, mirëpo Makdisiu në komentimin e vjershës El-kenz thotë: Duhet të merret parasysh mendimi i parë, pra mendimi që taziri nuk i lihet për vlerësim kadiut në kohën e sotme, sepse shumica e kadive janë të paditur dhe me vlerësim të mangët në aspektin fetar dhe të dynjasë. E përmendëm më herët se ata me vlerësimin e kadiut kanë për qëllim atë kadi që është muxhtehid në njohjen e gjykimeve dhe jo çdokënd”.[1]

Edhe disa dijetarë shafii anojnë nga mendimi i përcaktimit të disa dënimeve me tazir dhe lidhjen e tyre me shkeljet përkatëse. Maverdiu thotë: “Ebu Abdullah Zubejriu ka thënë: Dënimi me tazir për çdo gjynah nxirret prej dënimit me had të legjitimuar për atë gjynah . . . . Nëse ai vepron çdo gjë me femrën, por pa penetruar në organ goditet me shtatëdhjetë e pesë kamxhikë. Nëse i gjejnë në një çarçaf të vetëm të puthitur me njëri-tjetrin, por jo duke kryer marrëdhënie goditen me gjashtëdhjetë kamxhikë. Nëse nuk i gjejnë të puthitur goditen me dyzet kamxhikë. Nëse i gjejnë të vetmuar në një shtëpi, por të veshur me rrobat e tyre, goditen me tridhjetë kamxhikë . . .”.

Pas kësaj fjale Maverdiu thotë: “Kjo renditje, edhe pse duket e bukur në pamje të parë, është e zhveshur nga argumentet që vërtetojnë këtë përcaktim të masës”.[2]

Disa bashkëkohorë e lejojnë kodifikimin e dënimeve me tazir. Mustafa Zarka thotë: “Sheriati nuk i ka përcaktuar shumicën e dënimeve të shkeljeve, përveç pesë të tillave, sepse këto dënime ndryshojnë në varësi të rrethanave. Bazuar në këtë bazë, autoritetet qeverisëse gëzojnë të drejtën e kodifikimit të këtyre dënimeve dhe gjykatësi, në rast se nuk gjendet në legjislacion, e vlerëson masën e dënimit në varësi të rrethanave kohore, vendore dhe individuale. Këto dënime, masën e të cilave sheriati nuk e ka përcaktuar, por ka autorizuar autoritetet, quhen ndryshe si tazire”.[3]

Ai pretendon se autorizimi që sheriati i ka dhënë qeveritarëve për zgjedhjen e këtyre dënimeve përfshin edhe ixhtihadin e pushtetarit për kodifikimin e tyre në varësi të shkeljeve. Thënë më ndryshe, ashtu siç e ka autorizuar atë për zgjedhjen e dënimit të përshtatshëm për një rast të ndodhur, po kështu e ka autorizuar atë për zgjedhjen e dënimeve të përshtatëshme në lidhje me shkeljet që do të ndodhin në të ardhmen.

Ai shprehet: “Kodifikimi i dënimeve në kohën e sotme hyn në legjislacionin e përgjithshëm islam të dënimeve me tazir. Nëse dënimi me tazir në islam i është lënë në dorë autoriteteve pa u përcaktuar, kjo s’bie ndesh dhe s’pengon përcaktimin e dënimeve në një kod të shtjelluar në nene për çdo lloj shkelje, për të sistemuar dispozitat dhe për shkak të nevojave të kohës, siç ndodh kjo në legjislacionet bashkëkohore, sepse përcaktimi në këtë rast është pjesë e

[1] Takriratul rafiij ala reddil muhtar, 14/411.

[2] El ahkamus sultanije, 294.

[3] El med’hel el fikhiju el am, 1/42.

autorizimit.

Shumica e dispozitave të kodit penal në kohën e sotme hyjnë në sferën e dënimeve të legjitimuara të tazirit, sipas këndvështrimit islam, me përjashtim të anashkalimit të dënimeve me had dhe me kisas në disa pika.

Vendosja e dy tavaneve të dënimit minimal dhe maksimal në kodet penale bashkëkohore është autorizim që pushteti legjislativ i jep gjykatësve dhe autorizim i tyre në atë masë që autoritetet e shohin të arsyeshme.

Por, sheriati islam i ka dhënë këtij autorizimi një diapazon më të gjërë dhe përcaktimin e masës e ka lënë në dorë të pushtetit qeverisës në varësi të vendit dhe të kohës. Prandaj, në këndvështrimin islam, përcaktimi në masë i ndëshkimeve në kodin penal është ushtrim i kompetencave dhe i pushtetit legjitim prej pushtetarit, por në një formë paraprirëse dhe para ndodhjes së shkeljeve, në mënyrë që shkelësi të jetë në dijeni për dënimin që e pret dhe masën e tij, përpara se të kryejë shkeljen. Normalisht sistemimi i përcaktimeve përfshihet në kompetencat dhe në pushtetin me të cilat sheriati i ka autorizuar pushtetarët për çështje të tilla”.[1]

Fjalë të ngjashme thotë edhe shejh Vehbe Zuhejli: “Me gjithë këtë, kodifikimi i dënimeve dhe bazimi i shtetit në legjislacion të përcaktuar për shkeljet dhe dënimet me tazir nuk përbën problem, sepse në esencë, pushtetari, pra kryetari i shtetit, është i autorizuar për vlerësimin e dënimit me tazir, nëse është muxhtehid dhe merr vesh rreth gjyqësorit dhe atëherë kur atë e zëvendësojnë gjykatës të specializuar, ata kufizohen në suazat që nenet dhe rregullat i kanë kufizuar”.[2]

Kjo që përmendën nuk është shumë e saktë dhe rasti që trajtuan nuk është pikërisht qëllimi i autorizimit të pushtetarit, por në fakt është ngushtim i së gjerës. Qëllimi i autorizimit, sipas fukahave, është zgjedhja e dënimit të përshtatshëm për çdo rast konkret dhe të ndodhur dhe jo për rastet që do të ndodhin. Kjo kërkon që gjykatësi të shqyrtojë fillimisht gjendjen e shkelësit, nëse është me apo pa precedent penal, shëmbullor apo problematik dhe më pas shqyrton vetë shkeljen dhe pozitën e të dëmtuarit.

Kodifikimi i dënimeve me tazir, i humbet elasticitetin këtyre dënimeve dhe rrjedhimisht humbet edhe qëllimi për të cilin janë legjitimuar. Kodifikimi çon në dënimim më rëndë të atij që s’e meriton dhe kjo është padrejtësi, ose çon në një dënim të pamjaftueshëm të atij që meriton më tepër.

Në këtë rast, dënimi me tazir humbet një kriter kyç të tij, që e shquan prej dënimit me had, që është pacaktueshmëria e masës dhe elasticiteti i tij. Për këtë cilësi kanë dëshmuar tekset e sheriatit dhe dijetarët dhe kolosët e islamit, të herëshmit dhe të mëvonshmit.

[1] El med’hel el fikhij el am, 2/636.
[2] El fikhul islami ue edilletuhu, 7/5281.

Dikush mund të argumentohet me etherin që e transmeton Abdurrezaku, nga Humejd Arexhi, nga Jahja ibn Abdullah ibn Sajfiu, se Umeri ψ i shkroi Ebu Musa Eshariut që të mos dënonte me më shumë se njëzet kamxhikë.

Ky nuk hyn dhe nuk ngjason me kodifikimin e dënimeve me tazir, pasi Umeri ψ i vendosi Ebu Musës ψ një cak të caktuar për dënimin, por pa ja rrëzuar të drejtën e shqyrtimit dhe të vlerësimit të secilës çështje sipas specifikës së saj. Në anën tjetër dënimet me tazir nuk janë vetëm me rrahje dhe Umeri nuk ja rrëzoi të drejtën Ebu Musës për zgjedhjen e formave të përshtatëshme të tjera të dënimit.

Dallimi i dytë:

Dënimet me had nëse arrijnë te gjykatësi dhe vërtetohen në aspektin sheriatik apo pranohen prej fajtorit, marrin formë të prerë ekzekutimi dhe nuk lejohet as falja dhe as ndërmjetësimi, por ekzekutohen njësoj si për personin e rëndësishëm dhe si për personin e rëndomtë, bazuar në fjalën e profetit ρ: ***"Kush pengon me ndërmjetësimin e tij një had prej hududeve të Allahut, ai e ka kundërshtuar Allahun në urdhërin e tij"***[1], në fjalën e profetit ρ: ***"Falini hadet mes jush, e ai had që arrin tek unë është detyruar".***[2]

Ndërsa në dënimet me tazir gjykatësi merr në shqyrtim shumë gjëra dhe vlerëson dobinë e zbatimit apo të moszbatimit të tij, në rastet kur heq dorë apo edukohet ndryshe. Në këtë rast gjykatësi mund t'ia falë shkarjen dhe ta anashkalojë dënimin me tazir.

Sanani në librin e tij "Subulus selam" thotë: "Në hadithin e Aishes: ***"Falini rrëshqitjet e njerëzve të drejtë përveç hadeve"*** ka dëshmi se, ndërmjetësimi lejohet në dënimet me tazir, por jo për dënimet me had. Ibn Abdulberri përcjell pajtimin e plotë të dijetarëve rreth kësaj".[3]

Hafidh Ibn Haxheri thotë: "Ijadi ka thënë: Prej formave të ndërmjetësimit të preferuar bën përjashtim vetëm ndërmjetësimi për dënimet me had. Përveç hadeve, të gjithë të tjerat e gëzojnë të drejtën e ndërmjetësimit, sidomos kur bëhet fjalë për një shkarje apo për një njeri të devotshëm dhe të ndershëm. Thotë: Ndërsa personat që vazhdimisht bien në fesad dhe që njihen për të kotën, nuk ndërmjetësohet për ta, në mënyrë që të frenohen".[4]

I dërguari i Allahut ρ ka thënë: ***"Ndërmjetësoni që të përfitoni sevape dhe Allahu gjykon nëpërmjet gojës së të dërguarit të tij çfarë të dojë".***[5]

---

[1] E transmeton Ebu Daudi, Hakimi dhe Bejhakiu, nga Ibn Umeri. Shejh Albani e vlerëson si sahih në librin e tij "El irva".

[2] E transmeton Ebu Daudi, Nesaiu dhe Hakimi nga Abdullah ibn Amri ψ.

[3] Subulus selam, 4/21.

[4] Fet'hul bari, 10/554.

[5] E transmeton Buhariu dhe Muslimi.

Pra, ndërmjetësimi në dënimet me tazir është i lejuar edhe pasi çështja të arrijë në gjykatë, madje mund të jetë i pëlqyer. Mirëpo pranimi i ndërmjetësimit prej gjykatësit duhet të bazohet në bazë të dobisë që lidhet me shkelësin dhe dobinsë publike. Kurse për personin me precedentë të shumtë penal nuk duhet të pranohet ndërmjetësim. Në anën tjetër, për një person të njohur si shembullor në fe dhe në sjellje, duhet të pranohet ndërmjetësimi për ndonjë shkarje që mund të ndodhë prej tij.

Ndërsa, favorizimi pa kriter konsiderohet padrejtësi dhe shkarje e rëndë dhe mungesë ndershmërie dhe përgjegjësie me të cilën Allahu e ka ngarkuar pushtetarin dhe gjykatësin. I dërguari i Allahut ρ thotë: ***"Çdo udhëheqës që merr përsipër një çështje të muslimanëve dhe pastaj nuk përpiqet për ta dhe nuk tregohet i sinqertë, ai nuk ka për të hyrë bashkë me ta në xhenet".***[1]

Dallimi i tretë:

Dënimet me tazir herë lidhen me të drejtën e Allahut dhe herë lidhen me të drejtën e individit. Ndërsa dënimet me had lidhen përherë me të drejtën e Allahut. Dijetarët janë pajtuar me konsensus rreth kësaj, me përjashtim të hadit të akuzimit për zina, për të cilin ka kundërshtime mes dijetarëve.

Kjo ndarje ndikon në ekzekutimin e dënimeve dhe në faljen e fajtorëve. Për ekzekutimin e dënimeve me tazir që lidhen me të drejtën e Allahut folëm gjerësisht dhe sqaruam kundërshtimin e dijetarëve rreth ekzekutimit të tyre. Ndërsa për dënimet me tazir që lidhen me të drejtën e njeriut, i dëmtuari gëzon të drejtën e zbatimit të dënimit ose faljen e fajtorit. Nëse ai kërkon zbatimin e dënimit, gjykatësi nuk e fal dot fajtorin dhe duhet patjetër të dënohet.

Ndarja e veprave që meritojnë dënim me tazir në dënime që lidhen me të drejtën e Allahut dhe dënime që lidhen me të drejtën e individit, bazohet në llojin e veprës dhe të shkeljes. Në rastet kur shkelja kryhet në dëm të një individi konkret si në rastin e sharjes, shpifjes për zina, rrahjes, etj, e drejta i takon të dëmtuarit dhe dënimi me tazir është i pashmangshëm. Nëse i dëmtuari e çon çështjen në gjykatë dhe kërkon ndëshkimin e fajtorit, atëherë gjykatësi duhet patjetër ta ndëshkojë atë.

Ndërsa për rastet kur e drejta lidhet me të drejtën e Allahut, si lënia e namazit, vjedhja e diçkaje nën kuotën e vjedhjes, ngrënia me dashje gjatë ditës së ramazanit, ngrënia e mishit të derrit, etj; folëm gjerësisht më herët.

[1] E transmeton Buhariu dhe Muslimi. Versioni është sipas Muslimit.

Pasqyrë përmbledhëse e formave të dënimit me tazir

Dënimet me tazir, nuk kufizohen me një lloj të caktuar dënimesh. Ai është i lejuar në çdo formë që çon në frenimin e shkelësit dhe disiplinimin e tij për të mos guxuar në të ardhmen të veprojë ndalesat apo të braktisë detyrimet fetare dhe shoqërore. Kriteri esencial i dënimit me tazir është pikërisht përshtatshmëria e përmbushjes së qëllimit të mësipërm.

Këtu tërheqim vërejtje se nuk lejohet dënimi me tazir me mjete dhe forma të ndaluara, përveç në rastet kur sheriati ka bërë përjashtime, siç do të sqarohet më tej. Më poshtë po paraqesim shkurtimisht disa forma të dënimeve me tazir:

Forma e parë: Braktisja.

Bojkotimi, i njohur në arabisht si hexhri, është një formë e njohur taziri e përmendur në Kuran, në fjalën e Allahut: (**Ato që i frikësoheni mosbindjes së tyre, këshillojini dhe braktisini prej shtretërve dhe goditini. E nëse ju binden, mos u bëni padrejtësi; sepse Allahu është i lartë dhe i madh**) en nisa, 34.

Profeti ρ e ka praktikuar braktisjen në rastin e tre sahabëve që nuk dolën në ekspeditën ushtarake të Tebukut. Ngjarja e tyre tregohet me detaje në dy sahihet e Buhariut dhe të Muslimit. Edhe bidatçiu braktiset që të heqë dorë nga bidati i tij dhe që të ruhen njerëzit prej humbjes së tij.

Këto raste bëjnë përjashtim nga ndalesa e profetit për braktisjen e muslimanit më shumë se tre ditë, e përmendur në hadithin e Ebu Ejubit ψ se i dërguari i Allahut ρ ka thënë: ***"Nuk i lejohet muslimanit të braktisë vëllain e tij më shumë se tre ditë. Ata takohen dhe secili bën bisht dhe më i miri prej tyre është ai që e jep selamin i pari".***[1]

Forma e dytë: Dëbimi.

Dëbimi është largimi i shkelësit prej vendit të tij për një kohë të caktuar, derisa të disiplinohet. Dëbimi përmendet në Kuran si ndëshkim për kusarinë, në ajetin (**Dënimi i atyre që luftojnë Allahun dhe të dërguarin e tij dhe përhapin në tokë shkatërrim është të vriten, ose të kryqëzohen, ose t'u**

[1] E transmeton Maliku, Buhariu, Muslimi, Tirmidhiu dhe Ebu Daudi.

priten duart dhe këmbët e tyre kundërzi, ose të dëbohen prej vendit) el maide, 33.

Për dënimin me dëbim janë transmetuar edhe hadithe sahihë. Imam Buhariu ka vendosur në librin e tij një kapitull me titull "Dëbimi i gjynahqarëve dhe i muhanethinëve". Më pas transmeton hadithin e Ibn Abasit ψ: ***"I dërguari i Allahut i ka mallkuar burrat që u përngjasojnë grave dhe gratë që u përngjasojnë burrave dhe ka thënë: Dëbojini ata prej shtëpive të tyre! (Vetë profeti) ka dëbuar filanin dhe Umeri ka dëbuar filanin".***

Forma e tretë: Burgosja.

Koha e burgosjes vlerësohet në varësi të shkeljes, pendimit të fajtorit dhe braktisjes së saj. Për lejimin e kësaj forme dënimi dëshmon fjala e Allahut I: **(Për ato gra tuaja që e veprojnë paturpësinë, sillni për dëshmitarë katër veta prej jush dhe nëse dëshmojnë, kyçini ato në shtëpi derisa t'u vijë vdekja apo Allahu t'u bëjë një rrugëdalje)** en nisa, 15.

Dispozita e këtij ajeti është abroguar më pas, bazuar në hadithin e Ubade ibn Samitit ψ, thotë: I dërguari i Allahut ka thënë: ***"Merreni prej meje! Allahu u bëri atyre rrugëdalje. I pamartuari me të pamartuarën fshikullohen njëqind dhe dëbohen një vit. I martuari me të martuarën fshikullohen njëqind dhe gurëzohen".***[1]

Ajetin nuk e përmendëm si argument për gjykimin e zinasë, sepse gjykimi i përmendur në ajet është shfuqizuar, e quajmë shfuqizim, apo e quajmë sqarim të periodës së gjykimit; por e përmendëm për të treguar se kyçja dhe ngujimi në shtëpi ka qënë në një kohë të caktuar formë dënimi e parashikuar në sheriat dhe kjo lë të kuptohet që, kjo formë sjell rezultat për disiplinimin e fajtorëve dhe parandalimin e së keqes. Ibn Tejmije thotë: "Në të mund të ketë argument se fajtori mund të kapet dhe të burgoset nëse nuk dihet me siguri gjykimi i sheriatit, derisa të njihet gjykimi i sheriatit dhe të ekzekutohet ndaj tij".[2]

Transmetohet nga Behz ibn Hakimi, nga babai i tij, nga gjyshi i tij se i dërguari i Allahut ρ e burgosi një person për një akuzë dhe më pas e liroi.[3]

Fjalë të dijetarëve rreth formave të tazirit.

Format e përmendura janë vetëm disa shembuj. Format e dënimeve me tazir janë të larmishme dhe nuk kufizohen me disa lloje apo mënyra të caktuara.

Ibn Tejmije thotë: "Dënimi më i pakët me tazir nuk është i kufizuar, por

[1] E transmeton Ahmedi,Muslimi dhe të tjerë.

[2] El fetaual kubra, 4/598.

[3] E transmeton Ahmedi, Ebu Daudi, Tirmidhiu dhe Nesaiu. Shejh Albani e ka konsideruar hasen në librin e tij "Iruaul galil".

dënimi me tazir përmbushet me çdo gjë që i shkakton njeriut dhembje, qoftë ajo fjalë apo veprim dhe mosfolje apo mosveprim. Personi mund të dënohet me tazir me predikim, me qortim, me kritika të ashpra, ashtu siç mund të dënohet me braktisje dhe me moskthimin e selamit derisa të pendohet, nëse kjo formë sjell dobi, si rasti i braktisjes së profetit për tre sahabët që nuk dolën në luftën e Tebukut.

Mund të dënohet me shkarkim nga detyra, siç ka vepruar profeti dhe sahabët e tij., mund të dënohet me përjashtim prej ushtrisë së muslimanëve, si në rastin e dezertorit nga fusha e betejës; sepse dezertimi nga fusha e betejës hyn te gjynahet e mëdha, ose mund të dënohet me prerjen e rrogës.

Po kështu, shkarkimi i komandantit që vepron vepra të papranueshme konsiderohet tazir për të, ashtu siç mund të dënohet edhe me burg, ose me rrahje, me nxirjen e fytyrës, hypjen në kafshë së prapthi, siç transmetohet nga Umer ibn Hatabi ψ se ai urdhëroi të veprohej kështu me dëshmitarin e rremë”.[1]

Karafiu thotë: “Forma e tij (tazirit) nuk është vetëm me kamxhik, privim, burgim apo me ndonjë formë tjetër ...”.[2]

Ibn Ferhuni thotë: “Kapitull. Dënimi me tazir nuk kufizohet me ndonjë vepër apo fjalë të veçantë. I dërguari i Allahut ρ ka ndëshkuar me braktisje, si në rastin e tre personave që Allahu i përmendi në Kuran, të cilët u braktisën për pesëdhjetë ditë pa u folur askush. Historia e tyre është e njohur në hadithe sahihë. I dërguari i Allahut ka ndëshkuar me dëbim dhe ka urdhëruar që imituesit e gjinisë tjetër të dëboheshin prej Medines dhe po kështu kanë vepruar edhe sahabët pas tij”.[3]

[1] Mexhmuul fetaua, 28/344.
[2] Edh dhehirah, 12/18.
[3] Tebsiretul hukkam, 2/202.

Kundërshtimi i dijetarëve për disa forma të dënimit me tazir.

Më sipër u sqarua se në përgjithësi dënimet me tazir nuk kufizohen me forma të caktuara. Por për lejimin e disa formave të tazirit dijetarët kanë mospajtime. Prej formave kryesore të dënimeve me tazir për të cilat ka mospajtime janë dënimi në pasuri dhe dënimi me vrasje.

Çështja e parë: Dënimet me tazir në pasuri.

Dijetarët janë kundërshtuar shumë rreth kësaj pike. Disa dijetarë e kanë ndaluar totalisht, duke i konsideruar të abroguara hadithet e transmetuara, madje ndokush mund të ketë pretenduar edhe ixhma rreth kësaj. Disa të tjerë i kanë lejuar totalisht; në formë konfiskimi, në formë prishje pasurie apo në formë transformimi dhe ndokush prej tyre mund të ketë pretenduar edhe ixhma rreth kësaj. Në fakt, pretendime të tilla konsesusi janë nga më të çuditëshmet në fikh. Ndërkohë që mes këtyre dy skajeve kemi një diapazon të gjerë mendimesh.

Më poshtë po paraqesim mendimet e dijetarëve për këtë çështje.

Medhhebi i hanefive.

Mendimi i pranuar në medhhebin hanefi është moslejimi i ndëshkimit në pasuri. Ky mendim i atriubohet Ebu Hanifes dhe Muhamed ibn Hasenit. Në anën tjetër, ata përcjellin se, Ebu Jusufi e ka lejuar. Ibn Nuxhejmi thotë: "Muhamedi nuk e cek tazirin në pasuri. Thuhet: Transmetohet nga Ebu Jusufi se ndëshkimi i pushtetarit me marrje pasurie është i lejuar".[1]

Ibn Abdini thotë: "Fjala e tij: (Jo me marrje pasurie sipas medhhebit). Në librin "El fet'h" thuhet: Ebu Jusufi mendon se lejohet taziri me marrje pasurie, ndërsa tek ata të dy dhe imamët e tjerë nuk lejohet. Mbaroi.

E njëjta gjë thuhet edhe në librin "El miraxh", por autori aty lë të kuptohet se ky transmetim prej Ebu Jusufit është i dobët".[2]

Më tej Ibn Abidini shton: "Si konkluzion medhhebi jyonë është se taziri me

---
[1] El bahrur raik, 4/55.
[2] Reddul muhtar, 6/105.

marrjen e pasurisë nuk lejohet”.

Disa dijetarë hanefi e kanë interpretuar mendimin e Ebu Jusufit jo me marrjen e pasurisë në formë gjobe, por me bllokimin e pasurisë deri në shfaqjen e pendimit dhe më pas i rikthehet.

Ibn Nuxhejmi thotë: “Në Bezazije përmend se kuptimi i dënimit me marrjen e pasurisë _sipas këtij mendimi_ është bllokimi i një pjese të pasurisë së tij për një farë kohe, që të disiplinohet dhe më pas i rikthehet. Kuptimi i saj nuk është konfiskimi i pasurisë për interes të autoriteteve apo të thesarit të shtetit, siç mund të supozojnë zullumqarët, sepse nuk i lejohet asnjë muslimani të marrë pasurinë e dikujt pa asnjë shkak sheriatik”.[1]

Të tjerë e kanë interpretuar fjalën e Ebu Jusufit ashtu siç kuptohet në kuptimin parësor.

Shpjegimet dhe interpretimet e mendimit të Ebu Jusufit në medhhebin hanefi janë të ndryshme, por mendimi që përfaqëson medhhebin dhe është zgjedhur prej dijetarëve hanefi është mendimi i vetë imamit dhe nxënësit të tij Muhamed Shejbaniut se, nuk lejohet dënimi në pasuri në formë taziri.

Medhhebi i malikive.

Në medhhebin maliki ka mospajtime rreth dënimit me gjobitje në të holla. Mendimi më i spikatur është se dënimet në pasuri nuk lejohen, me përjashtim të rasteve kur shkelja ndodh në vetë pasurinë apo në pagesën e saj.

Këtë mendim e përmend dijetari i njohur Ibn Ferhuni dhe imam Shatibiu. Ibn Ferhuni, pas citimit të disa fjalëve të Ibn Kajimit thotë: “Malikitë e lejojnë dënimin me tazir në pasuri, por me shtjellime . . . prej kësaj është pyetja për derdhjen e qumështit me hile që iu drejtua Malikut dhe u përgjigj: Jo! Por mendoj se vlefta duhet të jepet sadaka nëse ka qënë pikërisht ai që e ka bërë hilen. Edhe për zaferanin dhe miskun me hile u përgjigj njësoj, qoftë ai pak apo shumë. Ndërsa Ibn Kasimi e ka kundërshtuar në lidhje me sasinë e shumtë dhe ka thënë: Misku dhe zaferani shiten pa dëshirën e hileqarit dhe vlefta jepet sadaka si disiplinim për hileqarin”.[2]

Imam Shatibiu, në sqarimin e mendimit të Malikut thotë: “E dyta: Kur shkelja e shkelësit ndodh në vetë pasurinë ose në pagesën e tij, atëherë dënimi është vërtetuar prej tij (Malikut), sepse ai ka thënë për zaferanin me hile nëse kapet në dorën e atij që ka bërë hilen, ai jepet sadaka për të varfërit pak apo shumë qoftë. Ndërsa Ibn Kasimi, Mutarifi dhe Ibn Maxheshoni mendojnë se jepet sadaka nëse është pak dhe jo shumë. Transmetohet edhe prej Umer ibn Hatabit se ai e ka derdhur qumështin e holluar me ujë dhe baza e kësaj është disiplinimi i hileqarit. Për këtë disiplinim nuk ka argument të qartë që dëshmon për të, por

[1] El bahrur raik, 4/55.
[2] Tebsiratul hukkam, 2/298.

bazohet në gjykimin e individëve konkretë për shkak të interesit publik".[1]

Kurtubiu thotë: "S'ka kundërshtime në medhhebin e Malikut rreth dënimeve trupore. Ndërsa në lidhje me dënimet në pasuri ai ka thënë për dhimiun që i shet verë muslimanit: Derdhet vera e muslimanit dhe vlefta i konfiskohe dhimiut si ndëshkim ndaj tij, që të mos u shesë më verë muslimanëve. Në raste të tilla mund të thuhet që dënimet në pasuri janë të lejuara. Edhe Umeri ψ e ka derdhur qumështin e holluar me ujë".[2]

Ibn Rushdi i vjetri në librin e njohur "El bejanu uet tahsil" shprehet: "Maliku u pyet për personin që blen zaferan dhe gjen në të hile, nëse i lejohet ta kthejë? Tha: Po! Mendoj se duhet ta kthejë. Mirëpo përgjegjësi i tregut[3] nuk më pyeti për këtë, por më pyeti se ai dëshironte ta digjte me zjarr zaferanin me hile për shkak të hiles dhe unë e pengova prej kësaj.

Maliku u pyet për qumështin me hile nëse mendon se duhet të derdhet dhe tha: Jo! Mendoj se duhet t'u dhurohet të varfërve pa pagesë nëse është pikërisht ai që e ka bërë hilenë. I thanë: Edhe për zaferanin dhe miskun thua të njëjtën gjë? Tha: Ajo është njësoj nëse është ai që e ka bërë hilenë. Mendoj se kjo gjë është njësoj si qumështi.

Ibn Kasimi u pyet rreth kësaj dhe tha: Për sasinë e pakët nuk besoj se ka problem, ndërsa për vleftën e shumtë nuk mendoj kështu, por mendoj se vepruesi duhet të ndëshkohet, sepse në këtë rast dëmi financiar është shumë i madh".[4]

Në medhheb transmetohet edhe mendimi se dënimet në pasuri kur janë në formë marrje pasurie nuk lejohen totalisht dhe ky është edhe një mendim i transmetuar prej imam Malikut. Ibn Tejmije thotë: "Eshhebi transmeton prej Malikut ndalimin e ndëshkimeve monetare duke thënë: Asnjë gjynah prej gjynaheve nuk e bën të lejuar marrjen e pasurisë së tjetrit edhe nëse ai person ka vrarë".[5]

Medhhebi shafi.

Imam Shafiu ka folur për këtë çështje në librin "El umm" ku thotë: "Nuk i shtohen detyrimet financiare askujt dhe për asgjë. Dënimet janë vetëm trupore dhe jo financiare. E refuzuam shtimin e detyrimeve financiare bazuar në faktin se i dërguari i Allahut ρ vendosi për dëmet e shkaktuara nga deveja e Bera ibn Azibit se pronarët (e tokave) duhet t'i ruajnë ato gjatë ditës, ndërsa dëmet që kafshët i shkaktojnë gjatë natës i dëmshpërblejnë pronarët (e kafshëve) dhe ata

---

1 El itisam, 360.

2 Tefsiri i Kurtubiut, 4/260

3 Përgjegjësi i tregut është personi i ngarkuar nga autoritetet islame për të kontrolluar tregun dhe për të vërejtur shkeljet dhe kundërvajtjet në treg. Shën. i përkthyesit.

4 El bejanu uet tahsil, 9/318.

5 Mexhmuul fetaua, 28/115.

dëmshpërblejnë sa vlefta e dëmit dhe jo sa dyfishi i saj”.[1]

Disa dijetarë shafi përmendin se imam Shafiu në mendimin e vjetër e lejon ndëshkimin me pasuri dhe në të holla. Sujutiu thotë: “Shafiu në mendimin e vjetër ka thënë: Kush e pengon zekatin e pasurisë, i merret zekati bashkë me gjysmën e pasurisë si ndëshkim për pengimin dhe u argumentua me këtë hadith[2]. Në mendimin e ri u shpreh: I merret vetëm zekati dhe hadithin e konsideroi të abroguar dhe tha: Kjo ka ndodhur atëherë kur dënimet në pasuri lejoheshin dhe më pas u abroguan”.[3]

Medhhebi i hanbelive.

Ibn Tejmije dhe Ibn Kajimi shprehen qartë se dënimet në pasuri lejohen në raste të caktuara sipas medhhebit të imam Ahmedit, njësoj si në medhhebin e imam Malikut. Mirëpo Ibn Kudame në librin “El mugni” përmend se nuk lejohet taziri me marrjen e pasurisë: “Kapitull: Dënimi me tazir përmbushet me rrahje, burgosje dhe qortim. Nuk lejohet prerja, gjymtimi dhe as marrja e pasurisë, sepse në sheriat nuk transmetohet diçka e tillë prej dikujt që e meriton të pasohet dhe sepse detyrë është disiplinimi dhe disiplinimi nuk arrihet me prishje”.[4]

Ibn Tejmije, fjalën e Ibn Kudames e komenton me veprimet e pushtetarëve zullumqarë që konfiskojnë pasuritë padrejtësisht, siç thotë Buhutiu: “Thotë (Ibn Tejmija): Taziri në pasuri është i lejuar me prishje apo konfiskim. Ndërsa El-mueffak Ebu Muhamed Makdesiu thotë se nuk lejohet konfiskimi i pasurisë, duke nënkuptuar pushtetarët zullumqarë”.[5]

Në faqet e librave hanbeli do të hasim mendime të ndryshme dhe kundërshtime të shumta në detaje. Këtu po paraqesim vetëm disa fjalë të Ibn Tejmijes, të cilat përmbledhin këtë çështje:

“Argument për këtë është se, medinasit i lejojnë dënimet në pasuri, ashtu siç ka qënë rruga e profetit dhe rruga e kalifëve të udhëzuar dhe ashtu siç janë të lejuar edhe dënimet trupore bazuar në sunetin e profetit.

Dënimet në pasuri i kanë mohuar disa dijetarë të Kufes dhe pasuesit e tyre dhe pretenduan se dënimet në pasuri janë të abroguara. Ku e gjetën faktin që dëshmon për abrogimin?! Ata veprojnë shpesh kështu nëse gjejnë ndonjë hadith sahih që bie në kundërshtim me mendimin e tyre.

Ndërsa medinasit dhe dijetarët e hadithit, i gjetën sunenet dhe etheret të pohojnë dënimet në pasuri ashtu siç i pohojnë dënimet trupore, si thyerja e

---

1 El umm, 6/198.

2 Hadithin në sunenin e Nesaiut: “Kush e pengon zekatin i merret zekati bashkë me gjysmën e pasurisë së tij”

3 Hashijetus sujuti alan nesai, 5/16.

4 El mugni, 9/149.

5 Keshaful kina’ ala metnil ikna’, 6/124.

fuçive të verës, prishja e enëve të saj, djegia e dyqanit të verës dhe ashtu siç veproi Musa me viçin dhe veproi profeti ρ me idhujt. I dërguari i Allahut ρ e urdhëroi Abdullah ibn Umerin të digjte dy rrobat me usfur dhe i urdhëroi të thyenin tenxheret që zienin me mish gomari, por më pas ua lejoi t'i lanin. Edhe atij që vjedh diçka të paruajtur ia dyfishoi detyrimin. Në hadithin e Abdullah ibn Umer ibn Hatabit pohohet gjobitja për shkak të moskallzimit të kafshës të humbur dhe shtimi i dëmshpërblimit të vrasjes me paramendim të dhimiut".[1]

Gjithashtu thotë: "Dënimi me tazir në pasuri lejohet në disa raste të caktuara sipas medhhebit të Malikut sipas mendimit më të njohur dhe është i lejuar sipas medhhebit të Ahmedit në disa raste pa kontestime dhe në disa raste të tjera me kontestime dhe sipas një mendimi të Shafiut, megjithëse ata kanë kundërshtime në detaje.

Për këtë dëshmon suneti i të dërguarit të Allahut, si në rastin e lejimit të zhvatjes (së rrobës) të atij që gjuan në haremin e Medines, prej atij që e kap në flagrancë dhe si në rastin e urdhërimit për thyerjen e fuçive të verës dhe prishjen e enëve të saj.

Apo si në rastin e urdhërit të profetit ρ drejtuar Abdullah ibn Amrin për djegien e dy rrobave me usfur dhe i tha: laji ato, e më pas i tha: Jo! Digji fare.

Apo si urdhëri i profetit në ditën e Hajberit për thyerjen e enëve që vlonin me mish gomari, por kur i kërkuan leje vetëm për t'i derdhur u dha leje. Kur i pa tenxheret të vlonin me mish gomari urdhëroi të thyeshin dhe të derdheshin, por kur i kërkuan që t'i pastronin u tha: Bëjeni. Kjo dëshmon për lejimin e të dyjave, pasi dënimi në këtë formë nuk ishte i detyrueshëm.

Apo si shembja e xhamisë dëmtuese (mesxhid ed-dirar), apo siç dogji Musai viçin që u morr për idhull, apo si shtimi i zhdëmtimit të atij që vjedh diçka të paruajtur, apo si ajo që transmetohet për djegien e plaçkave të vepruesit të gululit dhe pengimi i vrasësit për zhvatjen e të vrarit (qafirit që vritet në luftë) atëherë kur cënon komandantin.

Apo si urdhëri i Umer ibn Hatabit dhe Ali ibn Ebi Talibit për djegien e vendit ku shitet verë, apo si marrja e gjysmës së pasurisë të refuzuesit të zekatit, apo siç i dogji Uthmani ψ mus'hafet që dallonin nga mus'hafi bazë, apo si djegia e librave të umeteve të hershëm prej Umerit ψ, apo si urdhëri i tij për djegien e pallatit të Sad ibn Ebi Vekasit, të cilin e ndërtoi për t'u izoluar prej njerëzve dhe dërgoi Muhamed ibn Meslemen për ta djegur dhe e dogji.

Të gjitha këto vendime janë të drejta dhe të njohura në mesin e dijetarëve dhe rastet e ngjashme janë të shumtë.

Kush thotë se dënimet në pasuri janë të shfuqizuara dhe ia atriubon këtë nxënësve të Malikut dhe të Ahmedit pa detajim, ai ka gabuar në medhhebin e

[1] Mexhmuul fetaua, 20/384.

tyre. E kush ia atriubon këtë cilitdo medhheb pa detajim, ai ka thënë fjalë të pa faktuar.

Nuk transmetohet nga profeti asnjë argument që dëshmon se ai i ka ndaluar të gjitha dënimet në pasuri. Përkundrazi, praktika e kalifeve të drejtë dhe e sahabëve të mëdhenj pas vdekjes së profetit, dëshmon se forma të tilla janë muhkeme dhe jo të abroguara.

Shumica e këtyre formave janë pohuar prej Ahmedit, Malikut dhe nxënësve të tij. Disa prej tyre pajtohen me njërin mendim të Shafiut, në varësi të haditheve që i kanë arritur atij. Sipas medhhebit të Malikut, Ahmedit dhe të tjerëve, dënimet në pasuri janë si dënimet trupore dhe ndahen në dënime që pajtohen me sheriatin dhe dënime që kundërshtojnë sheriatin dhe dënimet në pasuri nuk janë të abroguara sipas tyre.

Pretenduesit e abrogimit nuk zotërojnë argument nga Kurani dhe suneti për abrogimin përveç pretendimit, si puna e shumë kundërshtuesve pa argument të teksteve të qarta dhe sunetit të vërtetuar, të cilëve kur u kërkohet argumenti abrogues nuk posedojnë argument, por vetëm faktin se dijetarët e medhhebit të tij e kanë lënë argumentimin me disa tekste për shkak të pandehjes se lënia e këtij argumenti ka konsensus (ixhma) dhe konsensusi dëshmon për abrogimin. S'ka dyshim se, kur konsensusi është i vërtetuar vlen si dëshmi për abrogimin, sepse umeti nuk pajtohet në humbje, por nuk njihet ndonjë konsensus për lënien e ndonjë teksti e të mos njihet argumenti abrogues. Për këtë shkak, shumica e atyre që pretendojnë abrogimin e argumenteve, e pretendojnë nëpërmjet konsensusit (ixhmasë), por pas shqyrtimit të hollësishëm del që, konsensusi i pretenduar nuk është i vërtetë dhe se maksimumi që mund të thuhet është se, ai nuk ka qënë i informuar për kontestimet. Madje për disa konsensuse (të pretenduara) shumica e dijetarëve mund të mendojnë ndryshe nga mendimi që ai pason, por ai nuk i ka ditur mendimet e dijetarëve (të tjerë)".[1]

Ibn Tejmije pasi i ndan dënimet në pasuri në tre lloje: prishje, transformim dhe konfiskim, thotë: "Të parat (ato që prishen) janë gjërat haram dhe ato që përmbajnë cilësi të haramit. Ato lejohen të prishen për shkak të këtyre cilësive, si idhujt e adhuruar përveç Allahut. Atëherë kur pamjet e tyre ishin haram u lejua edhe prishja e lëndës përbërëse të tyre ...

Po kështu edhe veglat muzikore si puna e mandolinës e cila prishet sipas shumicës së fukahave ... .

Prishje të tilla nuk janë të lejuara përherë, pasi në rast se lënda (e haramit) nuk përmban ndonjë dëm, lejohet që të ruhet, ose për hir të Allahut ose jepet sadaka, sipas fetvave të disa dijetarëve bazuar në këtë bazë.

Transformimi hyn tek ajo që transmeton Ebu Daudi nga Abdullah ibn Umeri τ se profeti ρ ka ndaluar thyerjen e monedhave të muslimanëve që janë në

[1] Mexhmuul fetaua, 28/110-112.

qarkullim mes tyre, përveç në rast të ba'sit (haramit, problemit). Pra nëse dirhemët dhe dinarët në qarkullim përmbajnë ndonjë haram thyerja lejohet. Apo si rasti i transformimit të formave të trupëzuara dhe të patrupëzuara nëse nuk janë të shkelura me këmbë.

Ndërsa gjobitja, si në rastin që e përcjell Ebu Daudi dhe autorë të suneneve të tjerë prej profetit ρ për atë që vjedh prej fryteve të lëshuara para se të mblidhen në *xherin* se ai dënohet me rrahje dhe gjobitet me dyfishin e saj ... .

Edhe Umer ibn Hatabi ka gjykuar me gjobitjen dyfish për kafshën e humbur që nuk deklarohet dhe këtë mendim e kanë përkrahur edhe një grup dijetarësh si Ahmedi dhe të tjerë".[1]

Imam Sheukaniu e trajton gjerësisht këtë çështje në librin e tij "Nejlul eutar" ku jep një pasqyrë të mendimeve të dijetarëve dhe të argumenteve që transmetohen nga të parët e këtij umeti dhe u përgjigjet pretenduesve të abrogimit. Ai konkludon se dënimet në pasuri janë të lejuara vetëm në ato raste, për të cilat transmetohen hadithe të sakta dhe se origjina është mosdënimi me pasuri, sepse i dërguari i Allahut ρ e ka ndaluar këtë në haxhin e lamtumirës dhe në argumente të tjera. Ai shprehet: "Hadithet e tjera në këtë kapitull përmbajnë kuptime jashtë kijasit, pasi transmetohen argumente në Kuran dhe sunet për ndalimin e pasurisë së tjetrit. Allahu thotë: **(Mos i hani pasuritë tuaja mes jush padrejtësisht përveç nëse është tregëti),** dhe: **(Mos i hani pasuritë tuaja mes jush padrejtësisht dhe mos ngrini padi për to tek gjykatësit).** Në fjalimin e mbajtur në haxhin e lamtumirës thuhet: **"Gjakrat tuaja, pasuritë tuaja dhe nderet tuaja janë të ndaluara ...".** Gjithashtu ka thënë: "Nuk lejohet pasuria e muslimanit ndryshe përveçse me pëlqimin e tij".

Ndërsa për djegien e Aliut të ushqimit të monopolizuesit, të shtëpive të tyre dhe për shëmbjen e shtëpisë së Xheririt, nëse do t'i pranonim senedet si të sakta dhe se veprimi i tij vlen për argumentim, përgjigjemi se, kjo ishte një formë e pengimit të së keqes, njësoj si shëmbja e xhamisë dëmtuese dhe thyerja e veglave muzikore.

Për atë që transmetohet prej Umerit _nëse vërtetohet_ përgjigjemi se ajo nuk vlen për argument dhe nuk vlen për specifikimin e argumenteve të Kuranit dhe sunetit".[2]

Edhe fjala e Sananit nuk dallon shumë nga këto fjalë që përcollëm. Në komentimin e hadithit të Behz ibn Hakimit thotë: "Nëse hadithi i Behzit është sahih ai dëshmon vetëm për këtë dënim në veçanti, për penguesin e zekatit dhe jo për dënime të tjera dhe se kjo gjysëm që merret konsiderohet zekat. Pra gjykimi i saj është gjykimi i zekatit si në marrje ashtu edhe në shpenzim. Asgjë tjetër nuk i bashkangjitet zekatit në këtë rast, sepse ajo do t'i bashkangjitet me

[1] Mexhmuul fetaua, 28-113-118.
[2] Nejlul eutar, 4/124.

kijas dhe nuk transmetohet argument i qartë për shkakun e këtij gjykimi dhe argumentet e tjerë rreth shkakut të gjykimit janë jo të qarta dhe nuk përfitojmë prej tyre ndonjë dije tek e cila mund të bazohemi, sidomos pas vërtetimit të ndalimit të pasurisë së muslimanit me argmente të prera njësoj si edhe ndalimi i gjakut të tij. Prandaj nuk lejohet marrja e pasurisë së tij përveçse me argument të prerë dhe ky argument nuk gjendet.

Kjo që transmetohet në hadithin e Behzit është ahad dhe prej tij përfitohet dije me mëdyshje. Si të bazohemi në të dhe t'i japim përparësi më shumë se argumentit të prerë?!

Pushtetarët në këtë kohë janë zgjeruar shumë në marrjen e pasurive në formë dënimi. Ky zgjerim është i refuzuar edhe prej logjikës edhe prej sheriatit. Postet drejtuese po u lihen në dorë injorantëve, të cilët nuk njohin asgjë, as prej sheriatit dhe as prej qeverisjes dhe i gjithë derti i tyre është marrja e pasurive prej atyre që i kanë nën qeverisje nën emrin e displinimit dhe më pas këto pasuri i shpenzojnë për interesa personale, për shpenzimet e tyre, për blerjen e trojeve dhe për ndërtimin e ndërtesave në to. Të Allahut jemi dhe tek ai do të kthehemi.

Disa prej tyre nuk e zbatojnë dënimin me had për vjedhjen, apo për pijet dehëse dhe në vend të kësaj vjelin gjoba. Disa të tjerë i bashkojnë së bashku; e zbatojnë dënimin me had dhe njëkohësisht vendosin edhe gjobë. Të gjitha këto janë të mirënjohura si haram me dijen e daruras në fe, megjithëse në këtë gjëndje po plaket i riu dhe po rinohet vegjëlia".[1]

Mendimi i përzgjedhur.

Pas kësaj paraqitjeje të fjalëve të dijetarëve, mendimet e tyre mund t'i përmbledhim në tre mendime kryesore:

1- Ndalimi i dënimit në pasuri. Sipas tyre argumentet e lejimit janë shfuqizuar dhe ky është mendimi i shumicës së dijetarëve.

2- Dënimet në pasuri janë të lejuara, me të gjitha format e tyre; konfiskim, prishje dhe transformim. Këtë mendim e mbron Ibn Tejmija bashkë me Ibn Kajimin.

3- Kufizimi i dënimeve në pasuri vetëm për rastet e transmetuara në sunetin e profetit. Ky është mendimi i Sheukaniut dhe Sananiut.

Mendimi më i përzgjedhur prej këtyre mendimeve është ai i dyti. Argumentet e shumtë e përforcojnë atë dhe veprat dhe gjykimet e sahabëve e hedhin poshtë pretendimin e abrogimit. Gjykime të tilla kanë qënë të shpeshta prej Umerit τ dhe të herëpashershme.

Sahabët ishin njerëzit më të ditur për të drejtat dhe pacënueshmërinë e jetës, nderit dhe pasurisë së muslimanëve. Ata i prezantuan vetë fjalët e profetit

[1] Subulus selam, 2/127.

në fjalimin e haxhit të lamtumirës: "Jetët, nderet dhe pasuritë tuaja janë të ndaluara ...". Sikur ky hadith të ishte pegesë për dënimet në pasuri sahabët nuk do të merrnin guximin ta kundërshtonin. Sikur ky hadith t'u kishte shpëtuar disave, disa të tjerë e kishin dëgjuar dhe sahabët nuk heshtnin në rastet kur shkeleshin normat e sheriatit dhe urdhërat e Allahut dhe të të dërguarit të tij.

Është e vërtetë se, fjalët e sahabëve nuk shërbejnë si argumente të veçantë njësoj si argumentet e Kuranit dhe të sunetit, por duhet të theksojmë se sahabët konsiderohen interpretues të mësimeve profetike, sidomos kur për rastin tonë nuk njihet asnjë kontestues në rradhët e tyre për veprime të tilla. Nuk pretendojmë se, fjalët e sahabëve janë specifikuese të argumentave të Kuranit dhe sunetit, por pretendojmë se fjalet e tyre janë orientim dhe interpretim më i saktë i argumentave që lidhen me këtë çështje.

Argumentimi i imam Sheukaniut me ajetin **(Mos i hani pasuritë tuaja mes jush padrejtësisht)** nuk është me vend dhe është jashtë pikës së kontestimit. Kundërshtari nuk e pranon që dënimet në pasuri të jenë marrje e padrejtë e pasurisë, pasi përderisa vërtetohet lejimi nga sheriati, nuk mund pretendohet se janë të padrejta.

Ibn Kajimi i përgjigjet kështu argumentimit me këtë ajet: "Fjala e Allahut **(Mos i hani pasuritë tuaja mes jush padrejtësisht)** nuk lidhet me pikën e kontestimit, pasi këtë ngrënie e ka lejuar sheriatvënësi e si atëherë mund të jetë padrejtësi?! Kjo nuk hyn tek specifikimi i së përgjithshmes, pasi rasti në fjalë nuk është përfshirë fare prej ajetit, ashtu siç nuk përfshihet në ajet ngrënia e pasurisë së fëmijës prej të jatit të tij.

Për më tepër ajeti flet për ndalimin e marrjes së pasurisë padrejtësisht, për atë pasuri për të cilën nuk ka dhënë leje as sheriatvënësi dhe as pronari i saj. Pasi të jetë dhënë leja sheriatike apo leja e pronarit, ajo nuk quhet më padrejtësi. Dihet se lejimi i sheriatit është më i fortë se lejimi i pronarit. Ajo për të cilën sheriati ka dhënë leje është më e lejuar sesa ajo për të cilën pronari ka dhënë leje. Prandaj ganimetet konsiderohen prej përfitimeve më hallall dhe më të mira, ashtu si pasuria e fëmijës për prindin e tij është nga përfitimet më të mira edhe nëse fëmija nuk jep leje.

Në anën tjetër është e pamundur që profeti ρ të japë leje për atë që Allahu e ka ndaluar dhe e ka bërë haram. Prej gjithë kësaj kuptojmë se ajeti nuk bën fjalë aspak për pikën e kundërshtimit".[1]

Argumente rreth lejimit të dënimit në pasuri.

Së pari: Argumente rreth dënimit me konfiskim.

1- Nga Behz ibn Hakimi nga babai i tij, nga gjyshi i tij, se i dërguari i Allahut

[1] Hashijetu Ibn Kajim, 7/200.

ρ ka thënë: ***"Për çdo kullotëse, jepet një deve për 40 bintlebun dhe nuk ndahet deveja prej llogaritjes. Kush e jep atë me qira atij i takon qiraja dhe kush e pengon atë ne do t'ia marrim atë bashkë me gjysmën e pasurisë së tij, azmeh prej azemateve të zotit tonë dhe familjes së Muhamedit nuk i takon asgjë prej saj".***[1]

Dr. Muhamed Fet'hi Durejni thotë: "Argumentimi konsiston në faktin se, i dërguari ρ e obligoi dënimin për atë që refuzon të japë zekatin, me marrjen e pasurisë me forcë, bazuar në fjalën e tij "ne do t'ia marrim atë", bashkë me marrjen e gjysmës së pasurisë si ndëshkim, bazuar në fjalën e tij: "azmeh prej azemateve të zotit tonë" dhe fjala "azmeh" në gjuhën arabe shpreh detyrim".[2]

Por, përcaktimi i masës së dënimit me gjysmën e pasurisë si dhe kuptimi i detyrimit që shpreh fjala "azmeh" në këtë hadith, bien ndesh me kuptimin terminologjik të tazirit, i cili kthehet tek vlerësimi i imamit në formë dhe në sasi. Prandaj, Ibn Haxheri e cilëson kuptimin e këtij hadithi prej kundërshtimeve të rralla, të cilat nuk merren parasysh dhe më pas shprehet: "Këtë e përforcon pajtimi i dijetarëve të çdo vendi për lënien e punimit me këtë hadith dhe kjo dëshmon se ky hadith ka një dëshmi kundërvënëse më të fortë dhe ai që punon me kuptimin e këtij hadithi konsiderohet prej kundërshtuesve të rrallë".

Por mund të thuhet se, shprehja "e drejtë prej të drejtave të zotit tonë" kthehet te zekati i detyrueshëm dhe jo te marrja e gjysmës së pasurisë dhe padyshim zekati është i detyrueshëm dhe askujt nuk i lejohet shmangia prej tij. Prandaj, Ibn Ethiri thotë: "prej kësaj është hadithi "Zekati është azmeh prej azemateve të zotit tonë" pra, është e drejtë prej të drejtave të tij dhe detyrim prej detyrimeve të tij".[3]

2- Nga Amr ibn Shuajbi, nga babai i tij, nga gjyshi i tij Abdullah ibn Amri ψ se i dërguari i Allahut ρ është pyetur për frutat e varura (në pemë) dhe tha: ***"Kush prej nevojtarëve ha pa mbushur rrobën, ai nuk ka asnjë detyrim. Kush del prej tij (kopshtit) me diçka, ai gjobitet me dyfishin e saj dhe dënohet. Kush vjedh diçka prej tij pasi të çohet në xherin dhe arrin vleftën e një mburoje i pritet (dora) dhe kush vjedh më pak se kaq gjobitet me dyfishin dhe dënohet".***[4]

U përmend se imam Ahmedi dhe Ibn Is'haku e kanë marrë në konsideratë këtë hadith në pamjen e jashtëme të tij dhe argumentimi me të është i qartë.

---

[1] E transmeton Ahmedi, Ebu Daudi, Nesaiu, Hakimi, Bejhaku dhe të tjerë. Shejh Albani e ka konsideruar hasen në "Iruaul galili", 791.

[2] Buhuth mukareneh fil fikhil islamij ue usulihi, 2/125.

[3] En nihajetu fi garibil hadith, 3/232.

[4] E transmeton Ebu Daudi, Nesaiu, Ahmedi dhe Hakimi i cili e saktëson. Shejh Albani në "Iruaul galil" 2413 e vlerëson si hasen.

3- Nga Ebu Hurejra, se profeti ρ ka thënë: ***"Për devenë e humbur dhe të patreguar gjobitet me vleftën e saj dhe një herë sa vlefta e saj".***[1]

Dijetari i njohur Ebu Ubejd ibn Selami në komentimin e këtij hadithi thotë: "Në hadithin e profetit ρ rreth të humburës së padeklaruar thuhet: "për të jepet e ngjashmja me të nëse e jep pas mostregimit, ose nëse gjendet tek ai, jep të njëjtën me të". Ebu Ubejdi thotë: Me fjalën "për të jepet e ngjashmja me të" ka për qëllim që, nëse një person gjen një kafshë të humbur _mesa duket ka për qëllim devetë, lopët, kuajt, mushkat dhe gomarët_ duhet që të mos e strehojë, sepse të humburën e strehon vetëm një i humbur, prandaj (profeti) ka thënë: "E humbura e muslimanit është përcëllim zjarri".

Nëse nuk e deklaron kafshën derisa të kapet tek ai, atëherë pronari e rikthen e bashkë me të merr edhe një kafshë të ngjashme me të. Sipas mendimit tim, kjo është në formë ndëshkimi dhe disiplinimi, ngjashëm me fjalën e profetit për pengimin e zekatit: "Do t'ia marrim atë dhe gjysmën e deveve të tij si e drejtë prej të drejtave të zotit tonë . . . . Nuk di për këtë hadith ndonjë shpjegim tjetër.

Ebu Ubejdi thotë: Qeveritarët e sotëm nuk e praktikojnë këtë, por e detyrojnë atë të paguajë vleftën".[2]

Këto ishin vetëm disa argumente prej argumenteve profetike të shumtë për këtë çështje. Në vijim po paraqesim edhe disa fjalë dhe vendime të sahabëve rreth marrjes së pasurisë si ndëshkim.

a- Nga Jahja ibn Abdurrahman ibn Hatibi, thotë: "Djelmoshat (skllevërit) e Hatib ibn Ebi Beltas në Alije kapën një deve të një personi nga Muzejna dhe e therën e më pas e pranuan fajin. Atëherë Umeri e thirri dhe i tregoi dhe i tha: Skllevërit e tu vodhën dhe therën devenë e një personi prej Muzejnës dhe e pranuan fajin. Më pas urdhëroi Kethir ibn Saltin që t'ua priste duart dhe pasi e dërgoi e thirri dhe i tha: Sikur të mos mendoja se, i lini të uritur aq sa dikush detyrohet të veprojë atë që Allahu e ka ndaluar, kisha për t'ua prerë duart, por pasha Allahun, nëse ke për t'i lënë (pa ushqim) kam për të të gjobitur rëndë. Më pas iu drejtua muzeniut dhe i tha: Sa e kishte vleftën? I tha: Nuk kam pranuar ta shesë për katërqind (dirhemë). I tha: Jepi atij tetëqind".[3]

Ibn Abdulberri pretendon ixhmanë e dijetarëve se, dëmshpërblimi i

---

[1] E transmeton Ebu Daudi, Tahaviu në "Sherhu meanil athar", Bejhakiu, Ukejliu, të gjithë ata nga rruga e Abdurrezakut nga Mameri nga Amr ibn Muslimi, nga Ikreme për të cilin mendon se e transmeton nga Ebu Hurejra. Transmetohet si mursel nga Amr ibn Muslimi nga Tausi dhe nga Ikreme se, ai i ka dëgjuar ata të dy të thonë: I dërguari i Allahut ka thënë: "Për devenë e humbur dhe të patreguar pagouhet shpagim sa vlefta e saj e nëse e paguan pasi mostregimit, apo gjendet tek ai, atëherë duhet të japë një të ngjashme me të".
Shejh Albani e ka vlerësur si sahih në "Sahih sunen Ebi Daud" 5/401.

[2] El garib, Ibn Selam, 3/151-153.

[3] E transmeton imam Maliku në Muatën e tij (2/748), Bejhaku, Abdurrezaku dhe Ibn Hazmi në El muhala (11/324) dhe thotë: "Ky ether nga Umeri është i qartë si dielli".

dëmeve kryhet vetëm për vlerën e dëmtimit dhe jo më shumë. Zarkaniu citon prej tij të thotë: “Dijetarët janë pajtuar se, ai që prish diçka, ngarkohet me diçka të ngjashme ose me vlerën e saj”.[1]

Fjala e Ibn Abdulberrit mund të ketë lidhje me detyrimin e dëmshpërblimit dhe dihet që, dëmshpërblimi duhet të jetë ekuivalent me dëmin. Ndërsa këtu po flasim për pasurinë e marrë në formë ndëshkimi, jo dëmshpërblimi. Nëse me ixhmanë, ka për qëllim mohimin e ndëshkimit me marrjen e pasurisë, atëherë kjo ixhma nuk është e vërtetuar, sepse vetë Umeri është i pari që e ka kundërshtuar.

Kështu u përgjigjet Ibn Hazmi pretenduesve të ixhmasë dhe mospranuesve të dëshmive të këtyre haditheve: “Nëse pretendojnë ixhmanë për lënien e këtyre katër dispozitave kanë trilluar, sepse Umer ibn Hatabi ψ ka gjykuar me këto dispozita në prezencë të sahabëve dhe nuk njihet ndokush që e ka kundërshtuar apo qortuar, atëherë kur ia dyfishoi robërve të Hatibit vleftën e devesë së therur të muzeniut, të cilën e patën vjedhur dhe therur . . .”[2], e më pas transmeton etherin e Umerit ψ.

Në etherin e Umerit ψ ka argument në dy pika:

<u>Pika e parë</u>: Umeri e kërcënoi Hatibin se do ta ndëshkonte me gjobë të rëndë, nëse do t’i linte robërit e tij aq sa t’i kaplonte uria dhe të detyroheshin të vepronin ashtu siç vepruan. Kërcënimi me gjobë nënkupton se, për Umerin, ajo ishte e legjitimuar. Fjala e Umerit “nëse ke për t’i lënë ata” mund të marrë dy kuptime:

1- Nëse i le të uritur dhe për shkak të urisë detyrohen të vjedhin. Kërcënimi për gjobë në këtë rast, kthehet tek shkaktimi i urisë.

2- Nëse i lë prap të vjedhin kam për të të gjobitur rëndë. Gjobitja në këtë rast kthehet tek vjedhja e shkaktuar prej urisë.

Mes dy rasteve ka dallim. Në rastin e parë, gjobitja nuk qënka e veçantë për gjynahet që lidhen me pasuritë, sepse uritja e skllevërve nuk hyn tek gjynahet që lidhen me pasurinë.

Gjithashtu prej fjalës “gjobë të rëndë”, me të cilën Umeri e kërcënoi në rast përsëritjeje në të ardhmen, kuptohet se, kjo gjobë mund të jetë edhe më shumë se dyfishi i vleftës, me të cilën Umeri e gjykoi në rastin konkret. Kjo dëshmon se, masa e gjobës nuk është e përcaktuar, por varion sipas vlerësimit të imamit.

<u>Pika e dytë</u>: Hatibi ψ nuk e kontestoi vendimin e Umerit për gjobën me të cilën e gjobiti. Sikur Hatibi ta shikonte të palejuar veprimin e Umerit ψ kishte për të kontestuar, sidomos kur njihet pozita e Hatibit në mesin e sahabëve si pjesmarrës në Bedër, që e ka lavdëruar edhe vetë profeti ρ. Kur një skllav i Hatibit vajti dhe i tha profetit: Hatibi do të hyjë në zjarr. I dërguari i Allahut ρ i

[1] Sherhu ez zarkani alal muuata, 4/47.
[2] El muhalla, 11/324.

tha: ***"Gënjeve! Nuk do të hyj në të, sepse ai ka prezantuar në Bedër dhe Hudejbije".***[1]

Imam Ebu Ubejd ibn Selami thotë: ". . . sipas meje kjo ishte në formë ndëshkimi dhe disiplinimi. Ajo i përngjan fjalës së tij për penguesin e zekatit: "Ne do t'ia marrim atë dhe gjysmën e deveve të tij, si e drejtë prej të drejtave të zotit tonë". Kjo i përngjason vendimit që Umeri morri ndaj Hatibit, atëherë kur skllevërit e tij vodhën devenë e një personi nga Muzejna dhe e therën. Umeri urdhëroi që t'u priteshin (duart), por më pas kërkoi që t'i silleshin prapë dhe i tha Hatibit: Më duket se, ti i lë të uritur. Më pas i tha muzeniut: Sa ishte vlefta e devesë? I tha: Ma kanë kërkuar për 400 dirhemë. Pastaj i tha Hatibit: Shko dhe paguaji 800 dirhemë! Ia dyfishoi vleftën si ndëshkim për të".[2]

Së dyti: Argumente rreth dënimit me prishje.

Format e prishjes janë të shumta. Në disa raste pasuria mund të jetë e lejuar në origjinë, por për shkak se e ka shtyrë në gjynah, ajo i prishet me djegie, me thyerje ose me derdhje. Në raste të tjera pasuria mund të jetë haram apo e ndaluar në forma të caktuara dhe në këtë rast mund të ndryshohet ajo formë ose mund të prishet si ndëshkim për të. Argumentet rreth kësaj janë si mëposhtë:

1- Allahu I në historinë e Musait me viçin që izraelitët e adhuruan thotë: **(Vështroje idhullin tënd, para të cilit qëndroje në këmbë! Kemi për ta djegur dhe do ta coptojmë në det copë-copë)** Taha, 97.

Musai υ nuk u mjaftua me transformimin e idhullit, por e copëtoi, e shkriu në zjarr dhe më pas e flaku në det. Idhulli në formë viçi ishte i derdhur në ar dhe argjënd dhe ato janë metale të çmuara. Vërtet qëllimi kryesor ishte demaskimi i kotësisë që ata vepruan dhe nxjerrja e idhullit nga zemrat e tyre, kur ta shikonin që, ai nuk e shpëtonte dot veten e tij prej djegies dhe copëtimit., po njëkohësisht ai ishte edhe ndëshkim financiar, sepse ari i viçit mund të shkrihej dhe të përdorej, në vend që të flakej.

2- Nga Enesi, nga Ebu Talha se ai ka thënë: ***"O i dërguar i Allahut! Unë pata blerë verë për ca jetimë nën përkujdesjen time. I tha: Derdhe verën dhe thyeji fuçitë".***[3]

Nga Ibn Umeri ψ thotë: ***"I dërguari i Allahut më urdhëroi t'i sillja një thikë. Unë ia solla dhe e çoi thikën për ta mprehur dhe më pas ma dha dhe më tha: Eja në mëngjes bashkë me të. Veprova kështu dhe ai doli bashkë me shokët e tij në tregjet e Medines, të cilat ishin plot me kacekë vere të sjellura***

---

[1]

[2] El garib, 3/152.

[3] E transmeton Tirmidhiu, Darakutni, Taberiu në "El kebir". Tirmidhiu thotë: Për këtë temë transmetohet prej Xhabirit, Aishes, Ebi Saidit, Ibn Mesudit, Ibn Umerit dhe Enesit. Shejh Albani e ka konsideruar hasen në Sahihun e Tirmidhiut (1293) dhe në "El mishkat" (3649).

nga Shami. E morri thikën prej meje dhe çau çfarë gjeti prej kaceqeve. Pastaj ma dha thikën dhe i urdhëroi të tjerët që të shkonin me mua për të më ndihmuar dhe më urdhëroi që të shkoja në të gjithë tregjet dhe të mos lija asnjë kacek vere pa çarë. E veprova këtë dhe nuk lashë asnjë kacek vere pa çarë".[1]

Prej këtyre kaceqeve dhe fuçive mund të përfitohej pasi të laheshin; por përderisa ishin enë të haramit u prishën dhe u çanë. Në disa transmetime përmendet se, kur profeti ρ zuri t'i thyente enët e verës në Medine, njerëzit thanë: ***"Prej këtyre kaceqeve ka dobi. U tha: Po! Mirëpo unë po e veproj kështu si zemërim për Allahun dhe për shkak të gjësë së urryer që përmbajnë".***[2]

Ky transmetim sqaron se thyerja nuk ishte për shkak të papastërtisë; pasi kjo papastërti mund të largohej me larje njësoj si papastërtitë e tjera, por sepse thyerja e enëve është e lejueshme dhe jo e detyrueshme dhe zbatohet në raste dobie sipas rastit. Prandaj Imam Buhari titulloi një kapitull në librin e tij: "Kapitull: A thyen fuçitë me verë dhe a digjen kaceqet?".

Ibn Haxheri në komentimin e fjalëve të Buhariut shprehet: "Autori dëshironte të thoshte se në dy hadithet e _Ebu Talhas dhe të Ibn Umerit_ nëse vërtetohen, urdhëroi për thyerjen e fuçive dhe çarjen e kaceqeve si ndëshkim për pronarët e tyre, pasi në fakt lejohet përfitimi prej tyre nëse pastrohen, siç dëshmon për këtë hadithi i Selemesë në hadithin e parë të këtij kapitulli".[3]

Ibn Tejmije thotë: "Hadithi i transmetuar për enët e mishit të gomarit është argument në këtë çështje, sepse fillimisht profeti i urdhëroi t'i thyenin enët; por kur i kërkuan leje vetëm për t'i larë u dha leje. Prej kësaj kuptohet se thyerja nuk ishte e detyrueshme dhe hadithi gjithashtu nuk dëshmon që thyerja nuk lejohej, por thuhet që të dyja janë të lejuara, si thyerja dhe larja. E njëjta gjë thuhet për enët e verës. Lejohet prishja e tyre dhe lejohet pastrimi i tyre. Kur është më e dobishme prishja, prishen. Nëse pronari i enëve të verës dhe të harameve i ka larë enët dhe pajisjet, kjo lejohet me pajtim të plotë[4]. Por, kur e shfaq haramin pas paralajmërimit, atëherë e meriton ndëshkimin me prishje. Sahabët nuk e dinin akoma ndalimin (e verës) prandaj dhe nuk u ndëshkuan me prishjen (e pasurisë) dhe Allahu është më i ditur".[5]

---

[1] E transmeton Ahmedi. Hajthemiu thotë: "Ahmedi e transmeton të plotë me dy senede. Në njërin prej tyre gjendet Ebu Bekr ibn Ebi Merjemi, i cili ka rënë në ihtilat dhe në senedin tjetër gjendet Ebu Tumeh, të cilin Abdullah ibn Amae Meusiliu e ka vlerësuar si të besueshëm, ndërsa Mekhuli e ka vlerësuar të dobët. Transmetuesit e tjerë janë të besueshëm" (Mexhmauz zeuaid 5/45).
*Fjala "zakk" dhe "zikak" e përdorur në hadith, nënkupton një enë lëkure në të cilën mbahet uji, vaji dhe gjëra të tjera, që përkon në shqip me fjalët kacek, shakull, calik, kaçup, rrëshek.

[2] E transmeton Bejhakiu, 8/287.

[3] Fet'hul bari, 5/122.

[4] Sepse në këtë rast ai e ka derdhur vetë haramin dhe në këtë rast nuk i prishet pasuria për ndëshkim, sepse ai është penduar vetë për veprën e tij dhe i ka pastruar enët e tij dhe ndëshkimi në këtë rast nuk ka kuptim dhe as dobi. (shën. i përkthyesit).

[5] Mexhmuul fetaua, 26/296.

Hadithi i thyerjes së enëve që vlonin me mish gomari transmetohet prej Seleme ibn Ekvaut ψ, thotë: ***"Dolëm me të dërguarin e Allahut për në Hajber dhe Allahu na dhuroi çlirimin e saj. Kur njerëzit u ngrysën në ditën e çlirimit ndezën zjarre të shumtë. I dërguari i Allahu u tha: Ç'janë këto zjarre? Çfarë po gatuani? I thanë: Mish. U tha: Çfarë mishi? I thanë: Mish gomari. U tha: Derdhini dhe thyejini. Një person i tha: O i dërguar i Allahut! A t'i derdhim dhe t'i lajmë. U tha: Ose kështu".***[1]

3- Nga Abdullah ibn Amri ψ thotë: I dërguari i Allahu më pa veshur me dy rroba me usfur dhe më tha: Nëna të ka urdhëruar kështu? I thashë: A t'i laj? Më tha: Jo! Digji fare!.[2]

Kjo ishte një formë ndëshkimi se ato janë rroba që i veshin qafirat, siç shpjegohet në disa transmetime të tjera sahihe. Nga Abdullah ibn Umeri transmetohet se i dërguari i Allahut ρ e pa të veshur me dy rroba me usfur dhe i tha: "Këto janë rroba të qafirëve, prandaj mos i vish ato".[3]

Sheukaniu thotë: "Kadi Ijadi thotë: Urdhëri i profetit për djegien e rrobave ishte në formë ashpërsie dhe ndëshkimi. Përfundoi fjala e tij. Në këtë hadith ka argument për lejimin e ndëshkimit në pasuri".[4]

Imam Neveviu thotë: "Fjala e profetit "Nëna të ka urdhëruar kështu" e ka kuptimin se, kjo është prej rrobave të grave dhe veshjeve dhe sjelljeve të tyre. Ndërsa për urdhërin për djegien e tyre thuhet se, ai ishte në formë ndëshkimi dhe ashpërsie për të marrë mësim dhe të marrin mësim të tjerët prej veprimeve të tilla. Kjo përngjan me urdhërin e profetit për lëshimin e devesë prej gruas që e mallkoi devenë dhe me urdhërin e profetit për pronarët e Berirës për ta shitur, me pengimin e tyre për kushtëzimin e velasë dhe me raste të tjera".[5]

Imam Dhehebiu thotë: "Djegia këtu ishte në formë taziri. Mbase lyerja e rrobës (me usfur) nuk eleminohej dot ashtu siç duhet, ndërkohë që rroba me usfur lejohet për gratë".[6]

Hadithet në këtë çështje janë të shumtë, por po mjaftohemi me kaq.

Disa transmetime prej sahabëve rreth çështjes në fjalë:

1- Në librin "El mudeuuenah" transmetohet se Umer ibn Hatabi e derdhte qumështin me hile në formë disiplinimi për pronarin e tij.

Qumështi edhe nëse ka hile, ai është një e mirë materiale e shfrytëzueshme

---

[1] E transmeton Buhariu dhe Muslimi dhe ky është verisioni i Muslimit.
[2] E transmeton Muslimi dhe të tjerë.
[3] E transmeton Muslimi, Ahmedi dhe të tjerë.
[4] Nejlul eutar, 2/89.
[5] Komentimi i sahihut të Muslimit, 14/55.
[6] Sijeru alamin nubela, 11/135.

dhe e lejueshme, sepse haram është vetë hileja, jo qumështi. Por atëherë kur qumështi u shoqërua me gjynahun e hilesë dhe prej frikës se hile të tilla përhapen në masë, Umeri e derdhi atë në formë ndëshkimi për pronarin.

Nga dukuritë bashkëkohore që lidhen me këtë çështje janë edhe dyqanet e shumta që shesin harame, si puna e pijeve alkolike, kasetave dhe Cd-ve të mbushura me haram , shthurje, këngë dhe muzikë të ndaluar, të cilat nxisin për haram dhe imoralitet.

Për dyqane të tilla, pushtetarit islam i lejohet të marrë masa disiplinuese me shkatërrimin e mallit me djegie, me eleminim, apo me shëmbje të dyqanit, siç kanë vepruar edhe kalifët e drejtë në disa raste. Kjo përngjason me derdhjen e qumështit me hile dhe mospërfitimit prej tij. Kur kjo lejohet të veprohet me qumështin, i cili edhe pse me hile, nuk është haram në vetvete, atëherë zbatimi i një mase të ngjashme për harame të tilla është akoma më i lejuar.

Ose mund të sekuestrohen këto kaseta dhe mallra dhe të inçizohen mësime fetare dhe të shpërndahen për përfitim. Kjo përngjason me mendimin e disa fukahave se, qumështi me hile sekuestrohet prej pronarit dhe u dhurohet nevojtarëve falas.

Në raste të tilla, pushtetari islam vepron atë që është më e përshtatëshme, në varësi të qëllimeve dhe të përhapjes së gjynahut dhe masës që e parandalon përhapjen e mëtejshme të tij.

2- Transmeton Abdurrezaku me sened të tijin prej Safije bint Ebi Ubejd, thotë: "Umer ibn Hatabi gjeti verë në shtëpinë e Ruvejshid Thekafiut, i cili më parë ishte kamxhikuar për shkak të saj dhe ia dogji shtëpinë dhe u tha: Si e kish emrin? I thanë: Ruvejshid. U tha: Jo e ka fuvejsik (i shthurur)".[1] Ky veprim dëshmon për lejimin e djegies, apo të shëmbies së dyqaneve që përhapin shthurje në mesin e muslimanëve, siç u përmend edhe më lart.

Ibn Kajimi, duke numëruar dobitë e përfituara nga lufta e Tebukut thotë: "Kapitull: Prej dobive është edhe djegia dhe rrënimi i vendeve të gjynaheve në të cilat kundërshtohet Allahu dhe i dërguari i tij. I dërguari i Allahut ρ e dogji xhaminë dëmtuese dhe urdhëroi të shembej, megjithëse ajo ishte një xhami në të cilën kryheshin faljet dhe përkujtohej emri i Allahut, kjo për shkak se ndërtimi i saj ishte kryer për të dëmtuar dhe për të mbjellur përçarje mes besimtarëve dhe si strehim për munafikët. Pushtetarit i del si detyrë të pengojë çdo vend të ngjashëm me të, ose duke e rrënuar, ose duke e djegur ose duke e transformuar rrënjësisht.

Kështu qëndron puna edhe me vendet e gjynaheve dhe të shthurjes dhe me

---

[1] E transmeton edhe Ibn Sadi në "Et tabakat" nga Sad ibn Ibrahimi, nga babai i tij, se Umer ibn Hatabi e dogji shtëpinë e Ruvejshid Thekafiut, e cila shërbente si klub pirje. Edhe më përpara Umeri e kishte ndaluar. E pashë atë flakë të kuq nga zemërimi. E transmeton edhe Ebu Ubejde në "El emual" 105.

klubet dhe shtëpitë e tregëtarëve të pijeve alkolike dhe parisë së gjynaheve. Umer ibn Hatabi dogji një fshat të tërë për shkak se në të shitej verë dhe dogji dyqanin e Ruejshid Thekafiut dhe e quajti të shthurur dhe dogji shtëpinë e Sadit atëherë kur u veçua prej nënshtetasve. I dërguari i Allahut ρ dëshiroi të digjte shtëpitë e braktisësve të xhematit dhe xhumasë, por u frenua nga gratë dhe fëmijët, të cilët nuk kishin një detyrim të tillë, siç e sqaroi vetë profeti”.[1]

3- Transmetimi i Said ibn Mensurit, të cilin ai e vlerëson si sahih, thotë: Na ka treguar Hushejmi, na ka treguar Ismail ibn Ebi Halidi, nga Harith ibn Shebil ibn Aufi, nga Ebi Amr Shejbaniu, thotë: “Umer ibn Hatabi ψ u informua se një person në Sevad tregtonte verë dhe ishte pasurur dhe pasuria i qe shtuar jashtëzakonisht. Atëherë Umeri shkroi për çështjen e tij që: prisheni të gjithë pasurinë e tij dhe çdo kafshë të tij lëshojeni”.[2]

Së treti: Dënimi me transformim të pasurisë.

Çështja e dënimit me transformim të pasurisë është më e lehtë dhe kontestimet rreth saj nuk janë si në dy format e mëparshme. Lejimi dhe vërtetimi i dy formave të para me argumenta të sakta, pa dyshim nënkupton lejimin e kësaj forme. Në këtë formë hyjnë skulpturat dhe pikturat e ndryshme, të cilat janë të ndaluara në sheriat.

Së katërti: Dënimi me bllokim pasurie.

Këtu mund të shtohet një lloj i katërt, që është bllokimi i pasurisë për një farë kohe derisa pronari të pendohet dhe të bindemi për pendimin e tij. Disa fukaha e përkrahin këtë formë dhe mendimin e Ebu Jusufit e kanë interpretuar me një formë të tillë.

Kjo ishte një pasqyrë e disa argumenteve për vërtetimin e lejimit të dënimeve me tazir në pasuri dhe argumentet në këtë temë janë më të shumta.

Pas shqyrtimit të kujdesshëm të argumenteve rreth dënimeve pasurore, del në pah se, këto dënime më shumë lidhen me gjynahet që kanë njëfarë lidhje me pasuritë _atëherë kur dënimi është në formë konfiskimi_, ndërsa në rastin e ndryshimit të formës apo të prishjes, hyn te kategoria e ndryshimit të munkerit edhe pse dënimi në pasuri lë shenja dhe ndikim te pronari i tij. Dënimi me pasuri nuk lidhet me çdo lloj gjynahu, si ai që ngacmon fëmijët apo femrat, apo përgjon njerëzit në shtëpitë e tyre, apo shan, ofendon, godet dhe sulmon dikë. Gjynahe të tilla në esencë nuk kanë lidhje me pasurinë dhe ky është mendimi më i saktë,

[1] Zadul mead, 3/572.

[2] E transmeton gjithashtu Ebu Ubejdi në “El emual” (105) dhe shton: “Askush të mos strehojë asgjë të tijën”. Prej rrugës së tij e transmeton edhe Ibn Hazmi në “El muhalla” 7/493, duke lënë të kuptohet saktësimi i tij.

sipas meje dhe Allahu është më i ditur.

Disa bashkëkohorë e lejojnë dënimin në pasuri, pa e pranuar kriterin e lartpërmendur. Prej tyre është shejh Bekr Ebu Zejdi. Pas trajtimit të mospajtimeve të dijetarëve ai shprehet: "Mendimi më i saktë _sipas meje_ është lejimi i dënimit me tazir me pasuri nëse dobia e dënimit përmbushet, ashtu siç e zgjodhi këtë mendim edhe imam Ibn Kajimi dhe Allahu është më i ditur".[1]

Të njëjtin mendim ndan me të edhe Dr. Fet'hi Durejni pas një shqyrtimi të gjerë të kësaj çështje në anën usuliste-juridike dhe pas ballafaqimit të fjalëve të fukahave shprehet: "Në bazë të kësaj do ta kuptosh se dënimi me tazir në pasuri është i lejuar, për disa krime dhe shkelje të papërcaktuara, nëse dobia e pranueshme e kërkon diçka të tillë, sepse kjo dëshmohet prej vetë synimit të sheriatit përpara se të flasim për dëshmitë, siç shprehet Shatibiu, pa harruar kushtin e drejtësisë së pushtetarit. Baza (e këtij lejimi) përfitohet prej Kuranit prej vetë kuptimit të urtësisë së vendosjes së tazirit në sheriat dhe përfitohet prej vendimeve të profetit dhe fjalëve të tij dhe prej transmetimeve të shumta prej kalifëve dhe sahabëve në vendimet e tyre dhe në ixhtihadin e shumë usulistëve dhe fukahave të medhhebeve të ndryshme dhe përfitohet edhe prej logjikës, pasi kjo është mburojë për fenë dhe për dynjanë dhe Allahu është udhëzuesi në të drejtë".[2]

1 El hudud uet tazirat inde Ibn Kajjim, 499.
2 Buhuth mukareneh, 2/167.

Çështja e dytë: Taziri me vrasje.

Çështja e dytë kryesore, rreth së cilës dijetarët kanë ndarë mendime të ndryshme, është dënimi me tazir me vrasje. Disa fukaha e kanë lejuar atë në raste të caktuara dhe me kritere të caktuara. Këtu po paraqesim në mënyrë të përmbledhur mendimet kryesore të dijetarëve rreth kësaj çështjeje.

Së pari: Medhhebi i hanefive.

Hanefitë, disa forma të zbrapsjes së agresorit dhe largimit të munkerit, i klasifikojnë në kategorinë e tazirit me vrasje, ndërkohë që disa forma të tjera hyjnë te taziri, por ata i klasifikojnë si vrasje për sijasah.

Si shembull për rastin e parë po paraqesim fjalët në librin "Eddurrul muhtar": "**(kryhet)** pra dënimi me tazir **(me vrasje)**, si puna e atij që gjen një grua në shoqërinë e atij që nuk i lejohet. Asaj i lejohet ta vrasë atë nëse ai e imoponon dhe gjaku i tij shkon dëm dhe kështu thuhet edhe për fëmijën, sipas Vehbanijes[1] **(nëse e di se ai nuk heq dorë me të bërtitur apo me rrahje pa përdorim arme, në të kundërt)** si në rastin kur e di që ai heq dorë me atë që u përmend **(jo)** nuk lejohet taziri me vrasje **(e nëse gruaja e kryen me dëshirë i vret të dy ata)** ...".[2]

Kjo formë që hanefitë përmendin, hyn te zbrapsja e agresorit, sidomos në rastin e gruas që imponohet për zina, pasi kjo hyn në hadithin e Ebu Hurejres ψ se një person i erdhi dhe tha: O i dërguar i Allahut! Çfarë mendon nëse dikush vjen për të më rrëmbyer pasurinë? I tha: Mos ia jep pasurinë tënde. I tha: Çfarë mendon nëse më lufton? I tha: Luftoje! I tha: Çfarë mendon nëse më vret? I tha: Ti je shehid! I tha: Çfarë mendon nëse e vras? I tha: Ai është në zjarr.[3]

Ky rast hyn te shmangia e së keqes, sepse ata hanefitë nuk bëjnë dallim në raste të tilla mes të martuarit dhe të pamartuarit dhe janë shprehur qartë se, kjo hyn te urdhëri për mirë dhe ndalimi prej së keqes dhe e konsideruan këtë gjë si ilet të vrasjes në raste të tilla, kur thanë: "sepse ai nuk hyn te dënimi me had, por te urdhërimi për mirë".[4]

Ibn Tejmije, për dënimin me tazir sipas nocionit terminologjik të njohur, përmend se, prej bazave të hanefive është se, imamit i lejohet të dënojë me vdekje dikë që përsërit disa herë një shkelje në ato gjëra, për të cilat vrasja lejohet në kategorinë e tyre. Rreth kësaj thotë: "Edhe pasuesit e Ebu Hanifes janë prej atyre që e lejojnë tazirin me vrasje për gjynahet e rënda në disa raste dhe e

[1] Libër i hanefive.
[2] Eddurrul muhtar ue hashijetuhu tenuirul ebsar, 6/107.
[3] E transmeton Muslimi me Ahmedin.
[4] Eddurrul muhtar, 6/109.

cilësojnë atë si sijasah, si vrasja e atij që vazhdimisht kryen marrëdhënie homoseksuale apo vazhdimisht kryen vrasje me *mithkal*. Në raste të tilla ata e lejojnë vrasjen në formë sijase dhe taziri. Megjithëse Ebu Hanife nuk e detyron një dënim të tillë, madje nuk e lejon një dënim të tillë për atë që vepron penalitetin vetëm një herë të vetme.

Ndërsa dy nxënësit e tij pajtohen me imamët e tjerë për obligimin e kisasit në rast vrasjeje dhe për obligimin e vrasjes së pederastit, ose në çdo rast i martuar apo i pamartuar qoftë, sipas medhhebit të Malikut dhe të Ahmedit në një prej dy transmetimeve më të njohura prej tij dhe medhhebit të Shafiut në një prej dy mendimeve të tij; ose njësoj si dënimi me had i kurvarit, sipas mendimit të dy nxënësve të Ebu Hanifes dhe të Shafiut në mendimin më të njohur prej tij dhe të Ahmedit në një prej dy transmetimeve prej tij".[1]

Ibn Abdini, i citon fjalët e Ibn Tejmijes: "Prandaj shumica e tyre (hanefive) kanë dhënë fetva për vrasjen e dhimiut që e tepron në fyerjen e profetit edhe nëse pasi të arrestohet e pranon islamin. Gjithashtu thonë se, ajo është në formë sijase dhe ky mendim pajtohet me bazat e tyre" dhe më pas shton: "Ai dëshmoi se, sipas nesh (hanefive), lejohet vrasja e përsëritësit të veprimit që e shfaq haptas. Për fjalën e tij "edhe nëse pranon islamin pasi të arrestohet", nuk kam hasur dikënd që ta ketë pohuar këtë prej nesh. Por përderisa ai e përcolli këtë fjalë prej medhhebit tonë dhe ai është i besueshëm, atëherë ajo pranohet".[2]

Ndërsa Ibn Nuxjejmi, prej hanefive, e përgjithëson lejimin e tazirit me vrasje dhe gjatë numërimit të disa llojeve të tazirit thotë: "dhe lejimi i tazirit me vrasje"[3]. Me sa duket ai ka për qëllim rastet e përmendura më sipër.

Prej rasteve që hanefitë i përmendin në këtë çështje është edhe vrasja e atij që vret me mbytje, apo me mbytje në ujë disa herë. Ky person vritet si ndëshkim, nëse krimi i tij përsëritet edhe pse kur kryen një krim të tillë një herë të vetme nuk vritet. Ky gjykim, sipas hanefive, përfshin çdo vrasës që vret në formën e cilësuar si "shibhu amd – të ngjashme me dashje" apo vret me mjete të rënda. Ibn Abidini thotë: "Kjo nuk është e veçantë për mbytjen, bazuar në atë që u përmend më parë për vrasjen "shibhu amd" për të cilën nuk ka kisas, përveç nëse përsëritet pasi në këtë rast imamit i lejohet ta vrasë atë për sijasa".[4]

Edhe vjedhësi shpeshherë, mund të vritet si ndëshkim. Ibn Abdini thotë: "Në hashijen e zotëri Ebu Saudit thuhet: ''Kam parë me vetë shkrimin e Hameviut prej "Sirxhajes" fjalë për fjalë: Pushtetarit i lejohet ta vrasë si sijasa, nëse vjedh për herë të tretë apo të katërt, sepse ai përhap çrregullim në tokë.'' Përfundoi.

Hameviu thotë: Vrasja për një herë të vetme, që praktikohet nga

---

[1] Mexhmuul fetaua, 35/406.

[2] Reddulmuhtar, 4/215. Fjalët e Ibn Tejmijes Ibn Abdini i citon prej librit të Ibn Tejmijes "Sarimul meslul".

[3] El bahrur raik, 6/234.

[4] Reddul muhtar, 6/544.

pushtetarët e kohës sonë me pretendimin e sijases, është padrejtësi, zullum dhe padije, sepse sijasa sheriatike nënkupton gjykimin e rëndë".[1]

Ibn Nuxhejmi thotë: "Fjala e tij **(imamit i lejohet të vrasë për sijasa)**, pra nëse vjedh pasi të dënohet, me prerje dy herë dhe jo me herën e parë. Kështu e përmendin disa prej tyre. Shprehjet në librin "En nahr" dëshmojnë se, lejimi i vrasjes së tij për sijasa lidhet me herën e pestë".[2]

Ky mendim mund të mbështetet nga argumentet e mëposhtme:

Nga Xhabiri ψ thotë: "Të dërguarit të Allahut ρ i sollën një vjedhës dhe u tha: - Vriteni! I thanë: - O i dërguar i Allahut! Ai ka vjedhur! U tha: Prijani! Thotë: Ia prenë.

Më pas u soll për herë të dytë dhe u tha: Vriteni! I thanë: O i dërguar i Allahut! Ai vetëm ka vjedhur! U tha: Prijani! Thotë: Ia prenë.

Më pas u soll për herë të tretë dhe u tha: Vriteni! I thanë: O i dërguar i Allahut! Ai vetëm ka vjedhur! U tha: Prijani! Thotë: Ia prenë.

Më pas u soll për herë të katërt dhe u tha: Vriteni! I thanë: O i dërguar i Allahut! Ai vetëm ka vjedhur! U tha: Pritjani! Thotë: Ia prenë.

Pastaj u soll për herë të pestë dhe u tha: Vriteni! Xhabiri thotë: E morrëm dhe e vramë. Më pas e tërhoqëm dhe e hodhëm në një pus dhe e mbuluam me gurë. [3]

Si argument mund të shërbejë edhe ajo që transmeton Ebu Jala, se Muhamed ibn Hatibi përmendi Ibn Zubejrin dhe tha: Shpesh e kërkonte pushtetin. I thashë: Si? Më tha: Të dërguarit të Allahut i sollën një hajdut dhe urdhëroi që të vritej. I thanë: Ai ka vjedhur. Tha: Prijani!

Më pas ia sollën Ebu Bekrit, pasi i ishin prerë të gjitha gjymtyrët. Ebu Bekri tha: Nuk gjej tjetër gjykim për ty përveç gjykimit të profetit atëherë kur urdhëroi për vrasjen tënde, sepse ai ishte më i ditur për ty. Pastaj urdhëroi disa të rinj prej fëmijëve të muhaxhirëve për ta vrarë dhe unë isha në mesin e tyre dhe Ibn Zubejri tha: Më bëni mua emir (të parë)! Kështu që e zgjodhëm për emir dhe shkuam në Baki dhe e vramë.[4]

---

[1] Reddul muhtar, 4/105.

[2] El bahrur raik, 5/68.

[3] E transmeton Ebu Daudi, Nesaiu dhe Bejhakiu. Nesaiu thotë: "Ky hadith nuk është sahih. Nuk di në këtë çështje ndonjë hadith sahih prej profetit". Shejh Albani e ka konsideruar hasen në Sahihun e Ebu Daudit (3710).

[4] Musnedi i Ebu Jalës (1/35). E transmeton edhe Taberaniu në "El muxhemul kebir" 3/269 dhe Hakimi, i cili thotë: Senedi i këtij hadithi është sahih, por ata të dy nuk e kanë përzgjedhur. Hejthemiu thotë: "E transmeton Ebu Jala dhe transmetuesit e tij janë të besueshëm (thikatë), por unë nuk kam hasur kund që Jusuf ibn Jakubi ka dëgjuar prej ndonjë sahabiu". (Mexhmauz zeuaid). Ndërsa Zijau në "El muhtarah" 1/128 thotë: "Senedi i tij është sahih". Imam Dhehebiu në "Es sijer" 3/366 thotë: "Ky hadith është munker dhe Allahu është më i ditur".

Në vrasjet për sijasa, hanefitë fusin edhe thirrësin në bidat nëse ka popullaritet. Ibn Abidini thotë: "Temë për pasuesit e epsheve, nëse bidati i tyre shfaqet. Në librin "Nurul ajn" prej librit "Et temhid" thuhet: Lejohet vrasja e të gjithë bidatçive kur bidati i kufrit të tyre shfaqet, nëse nuk heqin dorë dhe nuk pendohen. Nëse pendohen dhe i kthehen islamit, pendimi i tyre pranohet, përveç ibahive, galijes, shiave rafidi, kurmutive dhe filozofëve zindikë, të cilëve nuk u pranohet pendimi në asnjë rast dhe vriten para dhe pas teubes, sepse ata nuk e besojnë krijuesin që të pendohen dhe të kthehen tek ai. Disa kanë thënë: Nëse pendohet para se të kapet dhe të arrestohet, i pranohet pendimi, përndryshe jo. Ky është kisaji i fjalës së Ebu Hanifes dhe është mendim shumë i bukur.

Ndërsa për bidatin që nuk është kufër, ndëshkohet me tazir, në atë formë që pengohet. Nëse nuk heq dorë ndryshe, përveçse me burg apo rrahje, atëherë lejohet të burgoset dhe të rrihet. Po kështu nëse nuk heq dorë ndryshe, përveçse me shpatë dhe nëse është i parë dhe me ndikim në mesin e tyre, lejohet të vritet për sijasa dhe për të penguar (të keqen)"[1].

Dënimi me vrasje si tazir tek hanefitë për përsëritjen e vazhdueshme të gjynahut nuk është pa kriter, por lidhet me gjynahe të caktuara dhe nuk duhet që fjala e tyre të nxirret nga konteksti dhe të përdoret pa kriter për të zhveshur shpatën kundër çdo gjynahqari.

Medhhebi i malikive.

Malikitë cekin disa raste që dënohen me vrasje në formë taziri. Prej rasteve më të njohura janë vrasja e spiunit dhe vrasja e thirrësit në bidat. Unë nuk kam gjetur tek ta raste të tjera të dënimit me vrasje në formë taziri.

Dijetari i njohur Ibn Ferhuni thotë: "Çështje: Nëse themi se, lejohet që dënimi me tazir ta tejkalojë kufirin e dënimeve me had, po a lejohet që dënimi me tazir të arrijë deri në vrasje? Rreth kësaj ka kundërshtime. Sipas nesh, lejohet vrasja e spiunit musliman nëse spiunon për hesap të armikut. Këtë mendim e përqafojnë edhe disa hanbeli. Ndërsa thirrësi në bidat, që përçan xhematin e muslimanëve i kërkohet pendim, nëse pendohet mirë e në të kundërtën vritet. Këtë mendim e përkrahin edhe disa shafi për vrasjen e thirrësit (në bidat) si puna e xhehmive, rafidive dhe kaderive".[2]

Disa maliki përmendin edhe një mendim tjetër se dënimi me tazir nuk arrin

---

Shejh Albani thotë: "Shkurtimisht hadithi prej transmetimit të Xhabit është i vërtetuar në bazë të të dy rrugëve të tij dhe nga ana kuptimore ai është si hadithi i Ebu Hurejrës, prandaj ai është sahih në dashtë Allahu". Irvaul galil, 8/33.

Ibn Haxheri thotë: "Ibn Abdulberri ka thënë: Hadithi i vrasjes është munker dhe pa bazë. Shafiu ka thënë se ky hadith është i abroguar dhe dijetarët nuk kanë kundërshtim rreth kësaj. Ibn Abdulberri thotë: Kjo dëshmon se, ajo që ka përmendur Ebu Musabi prej Uthmanit dhe Umer ibn Abdulazizit se ai vritet është e pa bazë" Telhisul habir.

[1] Reddul muhtar, 6/389.

[2] Tebsiratul hukkam, 2/302.

deri në gradën e vrasjes. Mevaku thotë: "Ibn Shasi ka thënë: Nuk është kusht që taziri të jetë më i vogël se dënimi me had dhe nuk i lejohet që të arrijë deri në vrasje".[1]

Përmbledhtas, në medhhebin maliki lejohet taziri me vrasje në raste specifike. Disa raste që ata përmendin janë vrasja e spiunit musliman, vrasja e thirrësit në bidat të rëndë si kaderitë, xhehmitë dhe fraksione të tilla. Mesa duket kuptimi kryesor që mbledh bashkë ndëshkimin e vrasjes së spiunit dhe të thirrësit në bidat është dëmi që i shkaktohet islamit dhe muslimanëve, ngase spiuni mund të bëhet shkak për vrasjen e mijrave dhe shkaktimin e çrregullimeve në tokë. Në anën tjetër thirrësit në bidat çrregullojnë akiden dhe besimin e muslimanëve dhe shkaktojnë çrregullime në tokë përmes përçarjeve dhe urrjetjes që përhapin në umetin islam. Prandaj disa dijetarë të shquar maliki e kanë konsideruar ndëshkimin e vrasjes së spiunit njësoj si vrasja e zindikut, ndëshkim i cili zbatohet përherë dhe pa përjashtime.

Medhhebi i shafive.

Përmendet se disa shafitë e lejojnë vrasjen thirrësit në bidat. Ibn Tejmije thotë: "Disa prej pasuesve të Shafiut dhe të Ahmedit dhe të tjerë e kanë lejuar vrasjen e thirrësit në bidatet që e kundërshtojnë Kuranin dhe sunetin".[2]

Në fakt, mendimi i njohur në medhhebin shafi është mosdënimi me vrasje në formë taziri. Ebu Hamid Gazaliu _Allahu e mëshiroftë_ thotë: "Nuk lejohet të vritet me tazir dhe as për ndreqje (istislah)".[3]

Medhhebi i hanbelive.

Disa hanbeli e lejojnë vrasjen e spiunit musliman me tazir, njësoj si medhhebi i Malikut dhe e lejojnë vrasjen e thirrësit në bidat. Disa prej tyre e kanë lejuar edhe vrasjen e magjistarit në formë taziri edhe nëse me magjinë e tij nuk arrin gradën e kufrit.

Ibn Tejmije thotë: "Sipas mendimit të parë, a lejohet që taziri të arrijë deri në gradën e vrasjes, si puna e vrasjes së spiunit musliman? Rreth kësaj ka dy mendime; i pari e lejon që taziri të arrijë gradën e vrasjes, prandaj dhe lejohet vrasja e spiunit musliman, nëse (pushtetari) ruan dobinë. Ky është mendimi i Malikut dhe i disa pasuesve të Ahmedit si puna e Ibn Akilit. Edhe disa pasues të Shafiut dhe Ahmedit e kanë përmendur diçka të tillë për vrasjen e thirrësit në bidat, nëse e keqja e tij largohet vetëm me vrasje". [4]

Fjala e Ibn Tejmijes "nëse e keqja e tij largohet vetëm me vrasje", mund të

[1] Et taxhu uel iklil me meuahibil xhelil, 8/437.
[2] Mexhmuul fetaua, 28/346.
[3] El vexhiz, 2/182.
[4] Mexhmuul fetaua, 35/405.

jetë një fjali lidhore me togfjalëshin "e thirrësit në bidat" dhe në këtë rast i bie që lejohet vrasja e kujtdo, e keqja e të cilit nuk largohet dot ndryshe. Ose fjala e tij mund të kuptohet si shpjegim i shkakut të vrasjes së thirrësit në bidat dhe në këtë rast gjykimi lidhet vetëm me thirrësin në bidat.

Mirdaviu për magjistarin thotë: "Sipas medhhebit, ai dënohet me tazir të rëndë, por jo deri në vrasje, sipas mendimit të saktë në medhheb, por thuhet se taziri i tij mund të kryhet edhe me vrasje".[1]

Buhutiu thotë: "Në librin "Et tergib" thuhet se imamit i lejohet ta burgosë marrësin mësysh, ndërsa në librin "El munakah" thuhet se nuk është larg së vërtetës që marrësi mësysh të vritet, nëse ai zakonisht vret me syrin e tij".[2]

Prej atyre që e lejojnë tazirin me vrasje janë edhe shejhulislam Ibn Tejmije me Ibn Kajimin, Allahu i mëshiroftë. Ata janë argumentuar me disa argumente, ku më kryesorët janë:

1- Historia e Hatibit kur u dërgoi letër kurejshive për t'i informuar për marshimin e profetit drejt tyre. Argumenti bazohet te fjala e Umerit ψ: "O i dërguar i Allahut! Më lër ta heq qafe këtë munafik!. I dërguari i Allahut ρ i tha: ***"Ai ka prezantuar Bedrin dhe ku e di ti se Allahu i ka vëzhguar pjesmarrësit në Bedër dhe u ka thënë: veproni çfarë të doni sepse ua kam falur!"***.[3]

Ibn Kajimi thotë: "Vëreje me kujdes fjalën e Umerit kur kërkoi leje për vrasjen e Hatibit dhe profeti i tha: "ku e di ti se Allahu i ka vëzhguar pjesmarrësit në Bedër dhe u ka thënë: veproni çfarë të doni sepse ua kam falur", e transmeton Buhariu, Muslimi, Ebu Daudi, Tirmidhiu dhe Ahmedi. Vëre se si kjo shprehje përfshin dispozitën e rregullit rreth të cilit dijetarët e dialektikës dhe usulistët janë kundërshtuar, rregull i cili thotë: Vendosja e shkakut (el illeh) në vartësi me pengesën, a ka nevojë patjetër për ndodhjen e kërkesës (el muktedi)? Profeti ρ e lidhi shkakun e ruajtjes së gjakut të tij me prezantimin e tij në Bedër dhe jo thjesht me islamin e tij dhe kjo dëshmon se, arsyeja (el muktedi) e dënimit me vrasje ekzistonte dhe kjo arsye, që është spiunimi i profetit ρ, e bënte jetën e tij të pambrojtur. Por, me këtë arsye, ra ndesh një pengesë e cila pengoi efektin e saj. Kjo pengesë ishte prezantimi në Bedër dhe Allahu i ka falur pjesëmarrësit në Bedër. Bazuar në këtë, ky hadith është argument për atë që, e lejon vrasjen e spiunit".[4]

Gjithashtu në numërimin e dobive të çlirimit të Mekës thotë: "Lejimi i vrasjes së spiunit edhe nëse është musliman, pasi Umeri ψ i kërkoi profetit ρ ta vriste Hatib ibn Ebi Beltan, atëherë kur u çoi lajm mekasve. I dërguari i Allahut nuk i tha: Nuk lejohet vrasja e tij sepse ai është musliman, por i tha: "Ai ka prezantuar Bedrin dhe ku e di ti se Allahu i ka vëzhguar pjesmarrësit në Bedër

1 El insaf, 10/350.
2 Keshshaful kina, 6/126.
3 Pjesë e hadithit të gjatë të cilin e transmetojnë Buhariu me Muslimin
4 Bedaiul feuaid, 4/940.

dhe u ka thënë: veproni çfarë të doni”. U përgjigj kështu se në rastin e Hatibit ekziston një pengesë për vrasjen, që është pjesëmarrja në Bedër. Një përgjigje e tillë dëshmon me dëshminë e tenbihut për lejimin e vrasjes së spiunit, për të cilin nuk ekziston një pengesë e tillë. Ky është medhhebi i Malikut dhe një nga dy mendimet në medhhebin e Ahmedit. Ndërsa Shafiu dhe Ebu Hanife mendojnë se, nuk vritet dhe ky është mendimi më i fortë në medhhebin e Ahmedit. Të dy grupet argumentohen pikërisht me historinë e Hatibit. Mendimi i saktë është se, vrasja e tij i lihet për vlerësim pushtetarit;: e vret nëse e vlerëson këtë në dobi të muslimanëve dhe nuk e vret, nëse kjo është më e dobishme dhe Allahu është më i ditur”.[1]

Disa studiues bashkëkohorë gabuan kur e konsideruan kufrin si shkak për vrasjen e spiunit sipas malikive dhe disa hanbelive. Ky interpretim është i pavlerë dhe është interpretim i gabuar i fjalëve të tyre dhe devijim prej fjalëve të qarta të tyre në përmendjen e shkaqeve. Nëse kjo do të ishte e vërtetë, vrasja në këtë rast do të ishte e detyrueshme dhe jo vetëm e lejueshme, pasi murtedi vritet me unanimitet nëse nuk pendohet, bazuar në fjalën e profetit ρ: **“Vriteni atë që e ndërron fenë e tij”.**[2]

2- Urdhëri i profetit ρ për vrasjen e pijanecit, nëse penalizohet për herë të katërt. Nga Abdullah ibn Umeri ψ thotë: I dërguari i Allahut ρ ka thënë: ***“Kamxhikojeni atë që pi verë dhe kamxhikojeni nëse e përsërit për herë të dytë dhe kamxhikojeni nëse e përsërit për herë të tretë dhe vriteni nëse e përsërit për herë të katërt”.***[3]

Ibn Tejmije u pyet për këtë hadith dhe tha: “Ai ka bazë dhe është transmetuar me rrugë të ndryshme transmetimi dhe është i vërtetuar sipas dijetarëve të hadithit. Por, shumica e dijetarëve mendojnë se ai është i abroguar dhe rreth argumentit abrogues janë ndarë në disa mendime. Disa të tjerë mendojnë se gjykimi i këtij hadithi vazhdon të mbetet. Kurse disa të tjerë thonë se është abroguar detyrimi i dënimit, ndërsa lejimi i dënimit ka mbetur. Hadithin e transmeton Ahmedi, Tirmidhiu dhe të tjerë dhe nuk di ndokënd që ta ketë kritikuar atë”.[4]

---

[1] Zadul mead, 3/422-423.

[2] E transmeton Buhariu nga Ibn Abasi.

[3] E transmeton Ahmedi, Ebu Daudi dhe Hakimi. Këtë hadith e transmeton një grup sahabësh, prej tyre Muavija, Ebu Hurejra, Shurahbil ibn Eusi, Xherir ibn Abdullah Bexheliu, Ebu Said Hudriu. Hakimi e vlerëson si sahih dhe me këtë vlerësim pajtohet edhe Dhehebiu.
Dijetari i njohur Ahmed Shakiri i ka shqyrtuar rrugët dhe transmetimet e ndryshme në fusnotat e Musnedit të imam Ahmedit, ku shprehet: “Ibn Umeri nuk është i vetmi transmetues, por kuptimi i këtij hadithi është pohuar edhe në hadithe të sahabive të tjerë, në këtë musned dhe në libra të tjerë. Shumica e këtyre transmetimeve janë me senede sahihe dhe në disa transmetime ka dobësi të pranueshme dhe kjo nuk lë asnjë pikë dyshimi te dijetarët e hadithit për saktësinë dhe vërtetimin e këtij kuptimi prej profetit”. (El musned, 5/427). Hadithin e ka vlerësuar sahih edhe shejh Albani.

[4] Mexhmuul fetaua, 34/219.

Dijetarët kanë disa mendime të njohura për vrasjen e pijanecit, nëse dënohet për herë të katërt:

<u>Mendimi i parë Abrogimi.</u> Dënimi me vrasje i pijanecit është abroguar dhe ky është mendimi i shumicës. Madje disa prej tyre kanë pretenduar edhe ixhma rreth kësaj pike.

Imam Tirmidhiu e përmend këtë hadith dhe thotë: "Kjo ka qënë në fillim e më pas u abrogua. Kështu transmeton Muhamed ibn Ishaku nga Muhamed ibn Mundekiri, nga Xhabir ibn Abdullahi nga profeti ρ se ai ka thënë: "Kamxhikojeni atë që pi verë dhe vriteni nëse e përsërit katër herë". Thotë: Më pas i sollën profetit një person që kishte pirë verë për herë të katërt dhe e goditi, por nuk e vrau.

Diçka të ngjashme transmeton edhe Zuhriu nga Kebisa, nga Dhuejbi, nga profeti ρ. Thotë: Më pas vrasja u abrogua dhe kjo ishte një formë lehtësuese. Tek dijetarët, parasysh merret ky hadith dhe nuk dimë mes tyre ndonjë kundërshtim të hershëm apo të vonshëm.

Këtë e përforcon edhe ajo që transmetohet nga profeti ρ nga rrugë të shumta se ai ka thënë: "Nuk lejohet gjaku i një muslimani që dëshmon se nuk ka tjetër ilah përveç Allahut dhe se unë jam i dërguari i Allahut, përveç në tre (raste); shpirti me shpirtin, kurvari i martuar dhe braktisësi i fesë së tij".[1]

<u>Mendimi i dytë: Obligimi i vrasjes.</u> Ky është mendimi i disa dhahirive. Sipas tyre, ky dënim është një dënim me had ashtu si dënimet e tjera me had dhe është i obligueshëm dhe duhet zbatuar. Pasuesit e këtij mendimi e kanë hedhur poshtë pretendimin e ixhmasë dhe njëkohësisht edhe abrogimin.

Ibn Hazmi, pas shqyrtimit të gjatë të çështjes thotë: "Disa kanë pretenduar që konsensusi është vërtetuar se, vrasja e pijanecit në herën e katërt është abroguar.

Ebu Muhamedi (Ibn Hazmi) thotë: Ky është pretendim i rremë, sepse Abdullah ibn Umeri dhe Abdullah ibn Amri mbrojnë mendimin e vrasjes së tij dhe kanë thënë: Silleni atë, e nëse nuk e vrasim, ne jemi gënjeshtarë.

Ebu Muhamedi thotë: Këtë mendim mbrojmë edhe ne dhe prej Allahut vjen udhëzimi".[2]

Mendimin e Ibn Hazmit e ka përkrahur edhe dijetari i njohur Ahmed Shakir, i cili pas përmendjes së mendimit të Ibn Kajimit e refuzon atë dhe thotë: "Nuk kam arritur ta kuptoj argumentin që dëshmon për diçka të tillë, sipas Ibn Kajimit dhe mendoj se, vrasja në një rast të tillë është gjykim i vërtetuar, i paabroguar

[1] Sunenu et tirmidhi, 4/48.
[2] El ihkam, 4/517.

dhe duhet të zbatohet përherë”.[1]

Edhe Sujuti e mbështet mendimin e mosabrogimit dhe e hedh poshtë këtë pretendim. Dijetari Shemsudin Abadi thotë: “Sujuti ka thënë në të[2], pas përmendjes shkurtimisht të disa haditheve: Këto janë njëmbëdhjetë hadithe. Të gjitha ato janë sahihe dhe të qarta për vrasjen për të katërtën herë. Këtyre haditheve nuk u kundërvihet ndonjë hadith i qartë dhe mendimi i pretenduesve të abrogimit nuk mbështetet në asnjë argument.

Shprehja në hadith “i sollën një person që kishte pirë për herë të katërt dhe e goditi dhe nuk e vrau” nuk vlen për refuzimin e këtyre haditheve për disa arsye:

E para: Ky transmetim është mursel, pasi transmetuesi i tij Kebisa ka lindur në ditën e çlirimit (të Mekës) dhe mosha e tij në vdekjen e profetit ishte vetëm dy vjeç e ca muaj dhe s’ka arritur çfarë të transmetojë.

E dyta: Këto hadithe do të kishin më shumë përparësi edhe nëse ky hadith do të ishte mutesil dhe sahih, sepse ato janë më sahihe dhe më të shumta.

E treta: Kjo është një ndodhi e veçuar, e cila nuk dëshmon për përgjithësim.

E katërta: Ky është një veprim dhe përparësi i jepet fjalës ndaj veprimit, sepse fjala është ligjësim i përgjithshëm, ndërsa veprimi mund të jetë specifik.

E pesta: Sahabët dallojnë nga të tjerët për faljen e dënimeve me had. Prandaj ata nuk shpallen fasikë me ato vepra, me të cilat të tjerët bëhen fasikë dhe kjo është një veçanti e tyre. Transmetohet në historinë e Numanit, atëherë kur Umeri tha: Allahu e turpëroftë! Sa shumë që e sjellin! Profeti i tha: Mos e mallko,; sepse ai e do Allahun dhe të dërguarin e tij!

Sahabët meritojnë dorëlëshim, nëse shfaqet prej tyre ndonjë shkarje. Ndërsa këta pijanecë dhe fasikë të njohur për shthurjen e llojllojshme të tyre, të shquar për zullumin ndaj njerëzve, për braktisjen e namazit, për tejkalimin e dispozitave të sheriatit, për lëshimin e gojës me fjalë kufri apo pranë kufrit kur janë të dehur, të tillët herën e katërt vriten pa dyshim dhe pa hezitim.

Ndërsa fjalën e autorit (Tirmidhiut) për abrogimin: “Nuk dimë ndonjë kundërshtim rreth kësaj”, e ka hedhur poshtë hafidh Irakiu duke e vërtetuar kundërshtimin dhe se ai është transmetuar prej një grup dijetarësh”.[3]

<u>Mendimi i tretë: Vrasja është dënim me tazir.</u>

Vrasja e pijanecit në herën e katërt është dënim me tazir dhe jo i formës së prerë dhe vlerësimi i lihet në dorë pushtetarit, i cili gjykon në varësi të dobisë, njësoj si në dënimet e tjera me tazir.

---

1 El musned, 5/459.

2 Komentimet e Sujutit rreth sunenit të Tirmidhiut.

3 Aunul mabud, 12/120.

Ky është mendimi që Ibn Kajimi e mbështet, pasi përmend pretendimin e abrogimit dhe konsensusin rreth abrogimit dhe më pas thotë: "E gjithë kjo nuk është e vërtetuar. Pretendimi i ixhmasë është i pavërtetë, sepse Abdullah ibn Umeri dhe Abdullah ibn Amri kanë thënë: Ma sillni mua për herë të katërt dhe unë zotohem se do e vras. Ky është mendimi i disa prej të parëve.

Pretendimi i abrogimit me hadithin e Abdullah ibn Himarit mund të pranohet, vetëm nëse vërtetohet vonshmëria e tij dhe vërtetohet që ai është sjellë për herë të katërt dhe vërtetohet mospërputhja e tij me urdhërin e vrasjes[1].

Pretendimi i abrogimit bazuar në hadithin: "Nuk lejohet gjaku i një muslimani përveçse me tre gjëra" nuk është i saktë, sepse ai është i përgjithshëm dhe hadithi i vrasjes është i veçantë.

Argumentet dëshmojnë që, urdhërimi për vrasje nuk është i obligueshëm, por ai është një tazir që lidhet me dobinë. Kur njerëzit e teprojnë në pirje dhe nuk zenë mend prej dënimit me had, lejohet që imami të ndëshkojë me vrasje, nëse e shikon të arsyeshme. Prandaj Umeri ψ për pirjen e alkolit dënonte me dëbim, ndonjëherë dhe me rruajtje të kokës herë të tjera si dhe dënonte me rrahje me 80 kamxhikë, ndërkohë që i dërguari i Allahut ρ dhe Ebu Bekri i dënonin me 40 kamxhikë. Pra vrasja e pijanecit herën e katërt, nuk është dënim me had, por është dënim me tazir, në varësi të dobisë.

Në të njëjtën mënyrë interpretohet edhe hadithi i vrasjes së hajdutit nëse vërtetohet saktësia e tij dhe Allahu është më i ditur".[2]

Nga sa kuptohet prej fjalëve të Ibn Tejmijes, edhe ai anon nga konsiderimi i vrasjes së pijanecit në herën e katërt si dënim me tazir, si në fjalën e tij: "Ata që e kanë kufizuar tazirin prej pasuesve tanë (hanbelive), e kanë kufizuar për veprat apo braktisjet, që kanë ndodhur në të shkuarën. Ndërsa, nëse taziri kryhet për të braktisur një vepër në kryerje e sipër atëherë ai krahasohet me vrasjen e murtedit dhe të qafirit harbi dhe me luftimin e rebelëve dhe agresorëve. Ky lloj taziri nuk kufizohet me kufi, por mund të arrijë deri në vrasje, si në rastin e agresorit që kërkon të rrëmbejë pasurinë, i cili lejohet të pengohet qoftë edhe me vrasje. Prandaj, nëse qëllimi është pengimi i fesadit dhe ky fesad largohet vetëm me vrasje, atëherë vritet. Në këtë rast, ai që përsërit shpesh herë fesadin dhe nuk ze mend prej hadeve të caktuara në masë, por vazhdon të kryejë të njëjtin fesad, atëherë ai i ngjan agresorit, i cili nuk largohet ndryshe veçse me vrasje, prandaj edhe vritet. Thuhet: Vrasja e pirësit herën e katërt mund të shpjegohet në një

[1] Që një argument i dytë të jetë abrogues për të parin, duhet që të vonohet në kohë dhe të mospërputhet me të parin, sepse në rast përputhje mes dy argumentave duhet patjetër të punohet me të dy hadithet. Në rastin tonë, vrasja herën e katërt në hadithet e lartpërmendura dhe mosvrasja në hadithin e Abdullah ibn Himarit nuk janë në mospërputhje, sepse ndëshkimi në këtë formë është i lejuar dhe imami mund ta veprojë, ose të ndëshkojë ndryshe, nëse e shikon të arsyeshme. Shën. i përkthyesit.

[2] Tehdhibus sunen, 6/238.

formë të tillë".[1]

Këtu tërheqim vërejtjen për një rregull të artë, për të cilin pajtohen të gjithë fukahatë dhe të cilin Ibn Tejmije e trajton shpesh herë: "Nuk lejohet dënimi me një dënim më të rëndë, nëse dënimi më i lehtë e kryen funksionin e tij për disiplinimin dhe pengimin e shkelësit prej shkeljes".

Vrasjen me tazir në rast nevoje e lejon edhe shejh Albani kur thotë: "Ne mendojmë se kjo ishte në formë taziri. Nëse imami e sheh të arsyeshme, lejohet të vrasë e nëse jo nuk e vret, në dallim nga godijet me kamxhik, të cilat duhen zbatuar çdo herë". [2]

Në një konkluzion të tillë del edhe shejh Bekr Ebu Zejdi kur thotë: "Nga çka u tha më sipër rreth kontekstit, argumenteve dhe trajtimit të mospajtimit do të vemë re se, Ibn Kajimi dhe Ibn Hazmi pajtohen në trajtimin e argumentave të atyre që pretendojnë konsensusin dhe abrogimin, por ata ndahen në konkluzione. Ibn Hazmi konkludon se, vrasja herën e katërt është had i detyrueshëm dhe i pashfuqizuar, ndërsa Ibn Kajimi e vlerëson si dënim me tazir dhe jo si had.

Unë, pas shqyrtimit të çështjes, pajtohem me Ibn Kajimin në konkluzion, por kundërshtohem me të në mënyrën e argumentimit. Hadithet për vrasjen në formë hadi janë të abroguara. Ixhmaja për abrogimin e vrasjes në formë hadi nuk është çarë në kohën e kësaj ixhmaje dhe kjo ixhma konsiston në lënien e vrasjes së pijanecit herën e katërt nëse është në formë hadi.

Mirëpo, kur njerëzit e tejkalojnë kufirin në pirje dhe ajo përhapet ndër ta aq sa çon në shthurje dhe shkatërrim dhe dënimi me had nuk i pengon ata, imamit i lejohet ta dënojë pijanecin teprues, për të ruajtur shoqërinë dhe për të penguar shthurjen. Ky dënim kthehet tek parimi i menaxhimit të pushtetarit për nënshtetasit në bazë të sijases sheriatike, aty ku duket qartë dobia. Këtë e kanë pranuar edhe dijetarët në librat e tyre, ku kanë përmendur shembuj të ngjashëm, si në rastin e vrasjes së thirrësit në bidat, me të cilin njerëzit janë influencuar si dhe shembuj të tjerë të ngjashëm".[3]

Nëse konsensusi i përmendur vërtetohet, atëherë duhet patjetër të pranohet. Por ky konsensus nuk është vërtetuar, sepse vetë Abdullah ibn Umeri _i cili është një prej transmetuesve të hadithit_ e lejon vrasjen e pirësit në herën e katërt. Ibn Kajimi thotë: "Është saktësuar prej Abdullah ibn Umerit ψ se ai ka thënë: "Sillmani atë në herën e katërt dhe unë zotohem se do ta vras". Ai është një prej katër transmetuesve të urdhërit të profetit për vrasjen e tij. Këta transmetues janë: Muavija, Ebu Hurejra, Abdullah ibn Umeri, Abdullah ibn Amri dhe Kubejsa ibn Dhuejbi, Allahu qoftë i kënaqur prej tyre".[4]

---

[1] El fetaual kubra, 4/601.
[2] Es silsiletus sahihah, 3/384.
[3] El hudud uet tazirat, 319-320.
[4] Zadul mead, 5/15.

Kjo dëshmon se nuk ka konsensus në këtë çështje, sidomos kur Ibn Kajimi dhe dijetarë të tjerë përmendin se, ky mendim është mendim i disa dijetarëve të hershëm. Prandaj mendimi më i saktë dhe më i pranueshëm në këtë çështje është mendimi i Ibn Kajimit, se vrasja e pijanecit herën e katërt lejohet në formë taziri, nëse pushtetari e shikon të arsyeshme.

3- Hadithi i Enesit, të cilin e transmeton Muslimi, Ahmedi dhe Hakimi, se një person akuzohej me ummveledin e të dërguarit të Allahut. I dërguari i Allahut ρ i tha Aliut: Shko dhe vrite! Aliu shkoi dhe e gjeti pranë në një pus ku po lahej. I tha: Dil! I dha dorën dhe e nxorri, por u befasua se ai ishte i tredhur. Aliu e lëshoi dhe vajti tek profeti ρ dhe i tha: O i dërguar i Allahut! Ai është i tredhur dhe pa organ".

Dijetarët i kanë dhënë interpretime të ndryshme këtij hadithi. Ibn Kajimi i përmend disa interpretime dhe më pas zgjedh se urdhëri për vrasje ishte në formë taziri, kur thotë: "Më bukur është të thuhet se profeti ρ e urdhëroi Aliun ψ ta vriste atë në formë taziri, për shkak se ai ishte veçuar me ummuveledin e tij. Atëherë kur Aliut iu qartësua realiteti dhe se tek ai nuk mund të dyshohej, nuk e vrau, por u mjaftua me sqarimin e realitetit, duke ditur që vrasja në formë taziri nuk është e detyrueshme ashtu si dënimi me had, por është e varur nga dobia dhe kryerja apo moskryerja e saj lidhet me dobinë".[1]

Nuk kam hasur ndonjë dijetar të hershëm ta interpretojë këtë hadith kështu siç e interpretoi Ibn Kajimi. Madje edhe Ibn Tejmija e konisderon urdhërin e profetit për vrasjen e tij urdhër të formës së prerë, për shkak se ai preku nderin e profetit ρ.

Ibn Hazmi, Allahu e mëshiroftë, flet gjatë rreth këtij hadithi dhe ndër të tjera thotë: "Është e pamundur që i dërguari i Allahut ρ të gjykojë me hamendësi, pa pranim të fajit, pa fakte, pa dëshmi, apo pa i ardhur shpallja, apo ta vrasë vetëm mashkullin dhe jo gruan. Në fakt, i dërguari i Allahut ρ e dinte me siguri të plotë se ai është i pafajshëm dhe se fjalët ishin vetëm trillime. Ai dëshiroi që kundër këtyre fjalëve të kishte dëshmitarë dhe urdhëroi që të vritej në rast se vërtetohej që e kishte kryer një veprim të tillë. Ky gjykim ishte i drejtë në lidhje me atë që cënon të dërguarin e Allahut ρ. Por profeti e dinte që vrasja nuk do të ekzekutohej për shkak se Allahu do ta shfaqte pafajësinë e tij.

Profeti ρ veproi ashtu siç veproi vëllai i tij Sulejmani υ _më pas e transmeton hadithin me senedin e tij_ se profeti ka thënë: Shembulli im dhe shembulli i njerëzve dhe përmendi fjalë të gjata derisa tha: Ishin dy gra dhe me vete kishin fëmijët e tyre. Ujku e rrëmbeu fëmijën e njërës prej tyre dhe ajo i tha shoqes së vet: Rrëmbeu fëmijën tënd. Tjetra i tha: Rrëmbeu fëmijën tënd. Kështu që vajtën për gjykim tek Daudi υ dhe ai gjykoi në favor të gruas më të moshuar. Shkuan tek Sulejmani dhe i treguan dhe ai u tha: Ma sillni një thikë ta ndaj në

[1] Et turukul hukmije, 1/20.

dysh mes këtyre të dyjave. Atëherë gruaja e re i tha: Mos e bëj, Allahu të mëshiroftë! Ai është fëmija i saj. Kështu që ai gjykoi në favor të gruas së re . . . .

Ebu Muhamedi thotë: E dimë me siguri që Sulejmani kurrsesi nuk donte ta ndante në dysh fëmijën, por kishte për qëllim vënien në provë. Ai veproi kështu bazuar në shpalljen hyjnore. Ndërkohë që gjykimi i Daudit në favor të gruas së madhe bazohej në pamjen e jashtme të çështjes, pasi fëmija ishte në dorën e saj.

Po kështu edhe i dërguari i Allahut ρ nuk dëshironte aspak vrasjen e personit të tredhur, por dëshironte të nxirrte në dritë pafajësinë e tij dhe rrëzimin e akuzës me fakte”.[1]

Ky interpretim i Ibn Hazmit është nga interpretimet më të bukura që i janë dhënë këtij hadithi, sepse dënimi me vrasje ka nevojë patjetër për një shkelje të kryer dhe për një gjynah të vepruar dhe në rastin në fjalë personi nuk kishte vepruar diçka të tillë, madje ishte i paaftë që ta vepronte diçka të tillë. Prandaj, kur Allahu e njoftoi profetin se, këto janë trillime ashtu siç e njoftoi për trillimin e historisë së Aishes, e dërgoi Aliun, duke qënë i sigurtë se nuk do ta vrasë, që të bëhej dëshmitar për pafajësinë e tij përpara njerëzve me fakte, të cilat nuk lenë vend për dyshim.

Bazuar në këtë interpretim ky hadith nuk shërben si argument për lejimin e vrasjes me tazir.

Mendimi më i saktë rreth vrasjes për tazir.

Kjo ishte një përmbledhje e shkurtër e fjalëve dhe argumenteve të dijetarëve, që e lejojnë vrasjen në formë taziri. Nga kjo përmbledhje na bëhet e qartë se, disa dijetarë e zgjerojnë diapazonin e ndëshkimit me vrasje dhe disa të tjerë e ngushtojnë. Në përgjithësi, shumica e rasteve që kanë përmendur janë të kufizuara, si vrasja e thirrësit në bidat, spiunit musliman, etj.

Nëse vërejmë me kujdes, nuk do të gjejmë argumente të posaçme për vrasjen në raste të tilla, sepse vrasja këtu është një mjet për të shmangur të keqen dhe dëmin që shkaktohet në rast se personi nuk vritet. Ky dëm mund të lidhet me jetët dhe pasuritë e muslimanëve, si në rastin e spiunit, i cili përcjell informacione tek armiku, ose mund të lidhet me dëmin që shkaktohet në fenë dhe akiden e muslimanëve, si në rastin e thirrësit në bidat.

Për këtë shkak dijetarët kanë bërë dallim mes bidatçiut propagandues dhe atij jopropagandues. Dëmi që shkakton i pari përfshin edhe muslimanët rreth tij, ndërsa dëmi i të dytit nuk është i tillë.

Mund të thuhet se ky rregull përfshin të gjithë llojet e dënimeve, qofshin ato dënime me kisas, me had apo me tazir. Prandaj, për dënimin me had për kusarinë (hiraben) Allahu I thotë: **(Dënimi i atyre që luftojnë Allahun dhe të**

[1] El muhalla, 13/238.

dërguarin e tij dhe përhapin në tokë shkatërrim, është të vriten ose të kryqëzohen ose t'u priten duart dhe këmbët e tyre kundërzi ose të dëbohen prej vendit. Ky është poshtërim për ta në dynja. Ndërsa në ahiret do të kenë dënim të madh) El maide, 33.

Ky ajet vjen fill pas historisë së vrasjes mes bijve të Ademit, sidomos pas fjalës së Allahut: **(Për këtë shkak u shpallëm izraelitëve se, kush vret një njeri që s'ka vrarë dhe s'ka bërë shkatërrim në tokë, ai është sikur ta ketë vrarë të gjithë njerëzimin dhe kush e mbron jetën e tij, ai është sikur ta ketë mbrojtur të gjithë njerëzimin)** El maide, 32.

Kjo duket qartë edhe në fjalën e Allahut: **(Ju, në dënimin me kisas keni jetë, o të zotët e mëndjes, se mbase ju ruheni)** El bekare, 179.

Sepse vdekja është e kundërta e jetës dhe nëse dënimi me kisas braktiset, atëherë njerëzit do t'i mbërthejë kaosi dhe trazirat dhe do të shtohen krimet dhe hakmarrjet dhe do të merren jetë të pafajshme. Dëmi i madh që shkakton vrasësi në shoqëri është pikërisht arsyeja e legjitimimit të dënimit me kisas ndaj tij.

Të njëjtin kuptim ka edhe fjala e profetit ρ: ***"Nëse i jepet besa dy kalifëve, atëherë vriteni të mëvonshmin".***[1]

Nga Arfexheja ψ thotë: E kam dëgjuar të dërguarin e Allahut të thotë: ***"Do të ndodhin shkarje dhe shkarje, prandaj goditeni me shpatë atë që dëshiron të përçajë çështjen e këtij umeti kur umeti të jetë i bashkuar, kushdo qoftë ai".***[2]

Përçarjet dhe trazirat që ndodhin për shkak të pretendimit të fronit prej kalifit të dytë zakonisht sjellin dëme dhe pasoja të rënda, prandaj profeti urdhëroi për vrasjen e të dytit për t'i prerë rrugën dëmeve që shkaktohen si pasojë e trazirave dhe të kaosit që krijohet. Ai e përforcoi këtë gjykim me fjalën "kushdo qoftë ai" për të rrëzuar iluzionet që lindin në ndërgjegjen e njerëzve për shkak se i dyti është më i devotshëm se i pari.

Bazuar në këtë që thamë, mendimi më i saktë është lejimi i vrasjes në formë taziri. Por ky lejim duhet të kushtëzohet me dy kritere shumë të rëndësishme, të cilat janë:

Kriteri i parë: Dëmi i shkeljes apo gjynahut që ndëshkohet me vrasje duhet të jetë i dukshëm dhe të përfshijë shoqërinë dhe mbarë njerëzit, si në rastet e vënies në rrezik të jetës së njerëzve dhe të fesë së tyre. Nuk mjafton që ky dëm të jetë individual, apo të lidhet me detaje të hollësishme dhe të paqarta, sepse ky dëm në këtë rast nuk vlen sa jeta e këtij muslimani që po dënohet me vdekje, ngase për marrjen e jetës së muslimanit padrejtësisht ka kërcënime shumë të rënda, si në fjalën e Allahut: **(Kush e vret një besimtar qëllimisht, shpërblimi i tij është xhehenemi, i përjetshëm është në të dhe Allahu është**

---

[1] E transmeton Muslimi dhe Ahmedi prej hadithit të Ebu Saidit ψ.

[2] E transmeton Muslimi, Ahmedi, Ebu Daudi dhe të tjerë,

zemëruar me të dhe e ka mallkuar dhe i ka përgatitur një dënim të madh) En nisa 93 dhe në shumë hadithe profetike.

Prandaj, vendime të tilla kanë nevojë për shqyrtim të drejtë, të thellë dhe të gjithanshëm për të arritur tek realiteti i shkeljes dhe faktit nëse e meriton apo jo dënimin me vrasje.

Kriteri i dytë: Te dënimi me vdekje kalohet vetëm në rast se dënimet e tjera nuk sjellin rezultat. Ky është një rregull i përgjithshëm në sheriat, i cili do të shpjegohet më gjerësisht në kapitullin tjetër.

Me përdorimin e këtij kriteri me përpikëri, dënimi me vdekje në formë taziri do të përqëndrohej zakonisht në rastet e shmangies së agresorit, dëmi i të cilit largohet vetëm me vrasje. Kur çrregullimi dhe dëmi i një personi nuk shmangen dot as me këshillim, as me rrahje, as me dëbim, as me burgosje dhe as me ndonjë formë tjetër dënimi me tazir, ai person vritet, sepse e keqja e tij nuk shmanget dot ndryshe.

Një shembull konkret në këtë pikë është trafikimi i drogës dhe i lëndëve narkotike. Dëmi që ato përhapin në shoqëri është shumë herë më i madh se dëmi i pijeve alkolike. Këta trafikantë, nëse shihet e arsyeshme, sipas rastit, lejohet të dënohen në formë taziri me dënimin maksimal, që është vdekja. Lufta kundër trafikimit të drogës, shpeshherë kërkon dënim maksimal për shkak të përhapjes së madhe të drogës dhe përdoruesve të saj. Nëse kjo dukuri e keqe nuk izolohet dhe nuk parandalohet, do të ndodhin shthurje dhe dëme të pariparueshme në shoqëri. Nëse parandalimi i kësaj dukurie bëhet i mundur vetëm me dënime maksimale si vrasja, atëherë në raste të tilla vrasja me tazir është e lejuar.

Një fetva të tillë ka dhënë edhe Komisioni i Përhershëm i Dijetarëve në Arabinë Saudite, me vërejtjen e vetme se, fetvaja e tyre e përcakton vrasjen e trafikantëve si dënim të vetëm të paracaktuar. Më lart e sqaruam gjerësisht se dënimi me tazir duhet të merret në varësi të rastit dhe të rrethanave lehtësuese apo rënduese dhe se përgjithësimi i dënimit me tazir për çdo rast nuk është i goditur dhe Allahu është më i ditur.

Çështja e tretë: Dënimi me tazir me rrahje.

Kundërshtimi në çështjen e rrahjes nuk konsiston tek lejimi apo moslejimi i një forme të tillë, ngase për një formë të tillë ka konsensus të plotë, por konsiston në masën dhe sasinë e kësaj forme dënimi dhe në kufirin maksimal të saj. Shkurtimisht dijetarët kanë dhënë mendime të ndryshme rreth kësaj, të cilat janë si në vijim:

Së pari: Medhhebi hanefi.

Disa dijetarë hanefi përcjellin pajtimin unanim të hanefive se, dënimi me rrahje nuk duhet ta kalojë kufirin e dënimit me had. Bazë për këtë mendim është hadithi profetik i mirënjohur në mesin e fukahave: ***"Ka bërë padrejtësi ai, që e arrin dënimin me had në atë që nuk është had".***[1]

Por ata janë kundërshtuar rreth hadit që kihet për qëllim në këtë hadith. Ebu Hanife dhe Muhamed Shejbaniu mendojnë se maksimumi i dënimit me rrahje është 39 goditje. Ata e interpretojnë hadin në hadith me hadin më të vogël të mundshëm, që është dënimi i skllavit për shpifjen për zina, që është 40 goditje.

Ndërsa prej Ebu Jusufit transmetohen disa transmetime:

➲ Maksimumi është 79 goditje, bazuar në interpretimin e hadit në këtë hadith me dënimin me had për të lirin për shpifjen me zina.

➲ Maksimumi është 75 goditje, në bazë të një fjale të Aliut ψ që e përmendin dijetarët hanefi. Sipas tyre, përderisa Aliu e ndali dënimin me tazir deri në këtë cak, kjo tregon se çështja kthehet tek shpallja hyjnore, sepse kjo nuk mund të klasifikohet si kijas apo raj. Ky është edhe mendimi i Ibn Ebi Lejlas.

➲ Maksimumi varion sipas rëndesës së gjynahut. Në aparencë, ky transmetim nga Ebu Jusufi lë të kuptohet se taziri me rrahje nuk ka një cak të caktuar. Mesa duket, ai ka pasur për qëllim se taziri me rrahje varion deri në cakun e përmendur në dy mendimet e para dhe nuk është një mendim i tretë i pavarur.

➲ Çdo gjynah vlerësohet në bazë të kategorisë ku bën pjesë. Puthja, përkëdheljet dhe përqafimet dënohen deri në masën e dënimit me had të zinasë _që është 100 kamxhikë_ edhe nëse ato e tejkalojnë masën e dënimit me had për kadhfin (shpifjen për zina), që është 80 kamxhikë. Ndërsa sharjet dhe ofezat hyjnë te kategoria e dënimit me had për kadhfin.

[1] E transmeton Ebu Nuejmi në "Hiljetul eulija" 7/266 nga hadithi i Numan ibn Beshirit ψ. E transmeton edhe Bejhaku në "Es sunenul kubra" 8/327 dhe thotë: Mahfudh është se ky hadith është mursel. Zejaliu në "Nasbur rajeh" 3/354 thotë: E transmeton Muhamed ibn Haseni në librin "El athar" si mursel. Ibn Kudame në "El mugni" e citon prej Shalenxhiut. Shejh Albani e ka vlerësuar daif këtë hadith në librin e tij "Daiful xhami" nr: 5503 dhe në librin "Es silsiletu ed daifah" nr: 4578.

➲ Prej tij transmetohet gjithashtu se, dënimi me tazir për skllavin nuk duhet ta kalojë masën e 39 goditjeve.

Me masën e 79 goditjeve është pajtuar edhe Zuferi, imami i njohur i medhhebit hanefi.

Kasaniu thotë: "Maksimumi i tij arrin 39 goditje sipas mendimit të Ebu Hanifes, Allahu e mëshiroftë. Ndërsa sipas Ebu Jusufit është 79 goditje dhe në versionin e librit "En neuadir" 75 goditje. Mendimi i Muhamedit, Allahu e mëshiroftë paraqitet i lëkundshëm. Mendimin e tij e ka përmendur fakihu Ebu Lejthi, Allahu e mëshiroftë.

Shkurtimisht nuk ka kundërshtime në mesin e pasuesve tanë, Allahu qoftë i kënaqur me ta, se dënimi me tazir nuk duhet ta arrijë masën e dënimit me had, bazuar në hadithin e përcjellur prej profetit ρ: ***"Ka bërë padrejtësi ai, që e arrin dënimin me had në atë që nuk është had".***

Ebu Jusufi e ka interpretuar hadin e cekur në hadith me hadin e të lirëve, duke pretenduar se bëhet fjalë për hadin e plotë dhe jo për hadin e skllevërve, pasi hadi i skllevërve është i cunguar dhe jo i plotë dhe sepse emrat e pakufizuara në çdo çështje nënkuptojnë të plotin dhe sepse pikërisht të lirët janë të synuar nga kumtesa sheriatike, ndërsa të tjerët janë shtojcë e tyre në këtë kumtesë.

Ebu Jusufi, në një transmetim thotë se, pakësohet prej tij një goditje e vetme dhe ky mendim është më i pranueshmi sipas kijasit, pasi shmangia e tejkalimit arrihet me një goditje.

Në një transmetim tjetër thotë se, pakësohen pesë goditje. Ky mendim është transmetuar në etherin e zotërisë sonë Aliut, Allahu qoftë i kënaqur me të, se ai ka thënë: "Dënohet me tazir 75 goditje". Ebu Jusufi thotë: E kam imituar atë për pakësimin e pesë goditjeve duke marrë parasysh dënimin më të vogël me had.

Po prej tij transmetohet se ka thënë: Çdo degë e kthej te kategoria e saj. Dënimin me tazir për ledhatimin dhe puthjen e kthej tek dënimi me had për zinanë. Shpifjen pa akuzim për zina e kthej tek dënimi i shpifjes për zina, që çdo lloj t'i referohet kategorisë së tij.

Ndërsa Ebu Hanifja e interpreton atë me dënimin me had për skllevërit, i cili është 40 goditje, sepse hadi (në hadith) është përmendur në trajtë të pashquar që dëshmon për çfarëdo lloj dënimi me had dhe sepse interpretimi me një had të tillë është më i sigurtë dhe më me ihtijat, pasi me emrin "had" cilësohen të dy llojet".[1]

Ebu Abas Kurtubiu, Allahu e mëshiroftë, përmend se Ebu Jusufi dhe

[1] Bedaius sanai', 7/64. Me dy llojet e dënimeve ka për qëllim dënimet e të lirëve dhe dënimet e skllevërve.

Muhamed ibn Haseni dhe Tahaviu nuk e kufizojnë tazirin me ndonjë kufi, por e lenë në dorë të imamit në varësi të rrethanave. Thotë: “Disa prej tyre mendojnë se ai i lihet për vlerësim imamit, sipas asaj që ai vlerëson si më frenuese dhe më të përshtatshme për shkelësin, edhe nëse ai (taziri) e kalon maksimumin e dënimeve me had. Ky është mendimi i njohur në medhhebin e Malikut, Ebu Jusufit, Ebu Theurit, Tahaviut, Muhamed ibn Hasenit, i cili thotë: Edhe nëse arrin njëmijë goditje. Prej tij transmetohet edhe një mendim tjetër si mendimi i Ebu Hanifes”.[1] Të njëjtën gjë përmend prej tyre edhe imam Neveviu.

Duhet të theksojmë se mendimi më i njohur dhe më i përkrahur në librat bazë dhe të njohura të hanefive është mendimi i vetë Ebu Hanifes se, maksimumi i dënimit me rrahje për tazir është 39 goditje.

Gjithashtu tërheqim vëmendjen e lexuesit se, nëse vërtetohen citimet që Ebu Abas Kurtubiu dhe Neveviu cituan për Ebu Jusufin, Muhamedin dhe Tahaviun, atëherë konsensusi i hanefive se rrahja në formë taziri nuk duhet të arrijë cakun e dënimit me had, nuk vërtetohet.

Së dyti: Medhhebi maliki.

Malikitë mendojnë se dënimi me rrahje për tazir nuk ka një tavan të caktuar, por kthehet tek vlerësimi i pushtetarit, në varësi të shkeljes dhe rrethanave. Karafiu thotë: “Ato (dënimet me tazir) nuk kufizohen. Ka kundërshtime rreth kufizimit të maksimumit të tyre, ndërkohë që janë pajtuar për moskufizimin e minimumit të tyre. Sipas nesh (malikive), ato nuk kufizohen, por lidhen në varësi të shkeljes, të shkelësit dhe të dëmtuarit”.[2]

Imam Ebu Abas Kurtubiu përmend edhe disa mendime të tjera, por mendimi që përfaqëson medhhebin dhe është i pranuar gjerësisht mes tyre është mendimi i përmendur më sipër.[3]

Së treti: Medhhebi shafi.

Shafitë kanë disa mendime rreth masës së dënimit me rrahje për tazir. Mendimet e tyre mund të përmblidhen si në vijim:

➲ Nuk shtohet më shumë se dhjetë kamxhikë, bazuar në hadithin e profetit: ***“Nuk kamxhikohet më shumë se dhjetë kamxhikë veçse për një had prej hadeve të Allahut”.***[4] Këtë mendim e përzgjedh imam Edhraiu dhe Belkiniu.

➲ Çdo gjynah vlerësohet me kategorinë e tij të dënimit me had. Tavani i dënimeve për gjynahet që i paraprijnë zinasë, është nën dënimin me had për zina. Për ofezat merret parasysh dënimi me had për *kadhfin* dhe kështu me

[1] El mufhim, 5/139.
[2] El furuk, 4/419.
[3] El mufhim, 5/139.
[4] E transmeton Buhariu dhe Muslimi.

rradhë.

➲ Dënimi me tazir i skllavit të jetë më pak se njëzet goditje ndërsa dënimi i të lirit të jetë më pak se dyzet goditje.

➲ Të jetë më pak se njëzet goditje si për skllavin ashtu edhe për të lirin, pasi dënimi minimal me had për skllavin është njëzet goditje dhe kjo hyn në fjalën e transmetuar prej profetit: ***"Ka bërë padrejtësi ai, që e arrin dënimin me had në atë që nuk është had".***

➲ Parasysh merret dënimi minimal me had i të lirit, i cili është dyzet goditje dhe dënimi me tazir duhet të jetë më pak se dyzet goditje si për skallavin ashtu edhe për të lirin.

Shumicën e këtyre mendimeve i ka përmendur imam Neveviu: "Për sasinë e dënimit me tazir, nëse dënimi nuk është nga kategoritë e dënimeve me had si puna e burgosjes, atëherë ai kthehet tek vlerësimi i imamit. Nëse e vlerëson se duhet ndëshkuar me rrahje, atëherë rrahja duhet të jetë më pak se dënimi me had. Për sasinë e tij kemi disa mendime:

I pari: Bëhet dallim mes gjynaheve. Çdo gjynah krahasohet me shkeljen që dënohet me had. Taziri për kontaktin seksual të ndaluar të padënueshëm me had dhe për paraprirëset e zinasë duhet të jetë më pak se dënimi me had për zina. Taziri për lëndimin dhe ofendimin pa akuzim për zina duhet të jetë më pak se dënimi me had për kadhf (përdhosja e nderit). Taziri për rrotullimin e gotës me ujë gjatë pirjes në formë imitimi të atyre që pinë alkol duhet të jetë më pak se dënimi i hadit për pirje. Për tentativat e vjedhjes duhet të jetë më pak se dënimi me had për vjedhjen. Bazuar në këtë interpretim taziri i të lirit lidhet me dënimin me had të të lirit dhe taziri i skllavit me dënimin me had të tij.

I dyti: Të gjitha gjynahet janë të njëjta dhe dënimi me taziri nuk shtohet më shumë se dhjetë goditje, bazuar në hadithin sahih se i dërguari i Allahut ρ ka thënë: ***"Nuk kamxhikohet më shumë se dhjetë kamxhikë, veçse për një had prej hadeve të Allahut".***

I treti: Njëkohësisht ky është edhe mendimi më i saktë sipas shumicës (së shafive) dhe aparenca e fjalës (së Shafiut) se, lejohet shtesa mbi dhjetë goditje, por duke qënë më pak se minimumi i dënimit me had i të dënuarit, prandaj taziri i të lirit nuk duhet të jetë më shumë se 39 goditje dhe as taziri i skllavit më shumë se 19 goditje.

I katërti: Merret në konsideratë minimumi i të gjithë dënimeve me had, prandaj nuk dënohet as i liri dhe as skllavi me më shumë se 19 goditje.

I pesti: Këtë mendim e ka cituar Begeviu. Merret parasysh dënimi me had i të lirit, prandaj si i liri ashtu dhe skllavi dënohen deri në 39 goditje". [1]

---

[1] Reudatut talibin, 10/174.

Së katërti: Medhhebi hanbeli.

Medhhebi i hanbelive në këtë çështje mund të ndahet në dy pjesë:

Një pjesë e dënimeve me tazir janë të kufizuara dhe të patjetërsueshme dhe kjo ndodh në dy raste:

1- Kontakti seksual me skllaven e gruas së tij, e cila ia ka lejuar përdorimin e saj. Ai rrihet me 100 kamxhikë pa shtuar dhe pa pakësuar, bazuar në hadithin e Numan ibn Beshirit ψ, të cilit i sollën një burrë që kishte pasur kontakt seksual me skllaven e gruas së tij dhe tha: "Do të gjykoj për këtë me gjykimin e të dërguarit të Allahut. Nëse ajo ta ka lejuar do të të kamxhikoj me njëqind e nëse nuk ta ka lejuar do të të gurëzoj". E transmetojnë autorët e suneneve.

2- Kontakti seksual me skllaven në pronësi të përbashkët dënohet me 99 kamxhikë, bazuar në atë që transmeton Abdurrezaku prej Said ibn Musejibit dhe prej dy fukahave medinas, të cilët u pyetën rreth kontaktit me skllaven e përbashkët dhe thanë: Dënohet me njëqind goditje pa një.

Ndërsa për pjesën e mbetur të dënimeve janë ndarë në mendime të ndryshme, të cilat shkurtimisht janë:

- Nuk shtohet më shumë se dhjetë kamxhikë.

- Taziri nuk e arrin masën e dënimit me had. Ky është mendimi që e shpreh qartë Harakiu në muhtasarin e tij. Por ky had, herë komentohet me hadin minimal të lejuar, që është dënimi me had i skllavit për pirje, i cili nëse është 40 goditje atëherë taziri arrin deri në 39 goditje, e nëse është 20 goditje atëherë taziri arrin deri në 19 goditje. Kjo në lidhje me skllavin. Ndërsa për të lirin nuk shtohet mbi 39 goditje, sepse hadi minimal i tij është 40 goditje. E herë komentohet me klasifikimin e çdo shkeljeje në varësi të kategorisë së hadit përkatës.

Zerkeshiu thotë: "Shumica e pasuesve thotë: Dënohet i liri deri në hadin më të ulët të të lirit, i cili është 40 ose 80 si dhe dënohet skllavi deri në hadin më të ulët të skllavit, i cili është 20 ose 40. Thuhet gjithashtu se, për të dy ata nuk arrihet hadi i skllavit. Ndërsa Ebu Muhamedi ka thënë: Fjala e Ahmedit për kontaktin seksual me skllaven në pronësi të përbashkët dhe fjala e Harakiut mbase edhe dëshmojnë se, taziri nuk arrin cakun e dënimit me had në kategorinë e tij, por lejohet të shtohet më shumë se dënimi me had i një kategorie tjetër. Ebul Abasi anon nga ky mendim dhe ky mendim është më i rregullt në aspektin e argumentit".[1]

Këto ishin shkurtimisht mendimet e dijetarëve rreth tazirit me rrahje dhe masës së tij. Këto mendime sillen rreth tre argumenteve kryesore.

I pari: Hadithi sahih i Ebu Burdës se profeti ρ ka thënë: ***"Nuk kamxhikohet***

[1] Sherh ez zerkeshi ala muhtasar el haraki, 6/408.

më shumë se dhjetë kamxhikë, veçse për një had prej hadeve të Allahut".

I dyti: Hadithi i profetit: ***"Ka bërë padrejtësi ai, që e arrin dënimin me had në atë që nuk është had".***

I treti: Vendimet që kanë marrë sahabët në çështje të ndryshme, për të cilat kanë gjykuar me rrahje më shumë se dhjetë kamxhikë, ose sepse hadithi ka qënë abroguar, ose sepse ata nuk kanë kuptuar prej këtij hadithi limitin e dënimit me tazir në dhjetë kamxhikë.

Hadithi i dytë është mursel dhe i dobët, prandaj nuk do të përqëndrohemi rreth tij, por do të trajtojmë mënyrën e përputhjes mes hadithit të Ebu Burdas dhe mes vendimeve të sahabëve.

Ata që e ndalojnë tejkalimin e dhjetë goditjeve në dënimin e tazirit e kanë komentuar fjalën e profetit "veçse për një had prej hadeve të Allahut" me kuptimin e dënimeve me had të përcaktuara në sheriat në masë të caktuar, si puna e hadit të zinasë dhe hadit të kadhfit dhe hadit të pirjes.

Ndërsa ata që e lejojnë tejkalimin e dhjetë goditjeve e kanë trajtuar në tre forma këtë hadith:

<u>Trajtimi i parë: Abrogimi i hadithit.</u>

Për vërtetimin e abrogimit janë argumentuar me pajtimin e sahabëve për shtimin me më shumë se dhjetë goditje. Vendimet e sahabëve në këtë pikë kanë qënë të njohura dhe të shumta dhe nuk janë refuzuar dhe as nuk janë kritikuar nga sahabët e tjerë. Sikur hadithi të mos qënkësh i abroguar, prej kësaj do të rezultonte se i gjithë umeti na paskan qenë në gabim! Sigurisht që kjo është e pamundur. Këtë trajtim të hadithit e kanë përmendur disa maliki, shafi dhe hanefi.

Pretendimi i abrogimit bazohet në interpretimin e fjalës "had" në këtë hadith me hadin sipas kuptimit terminologjik të fikhut, që është dënimi i përcaktuar në masë sheriatikisht. Por, nëse fjalës "had" në hadith i jepen kuptime të tjera, atëherë nuk kemi nevojë të kalojmë te abrogimi.

Sivasiu, prej hanefive, thotë: "Është vërtetuar prej profetit ρ në dy sahihet dhe në libra të tjerë, prej hadithit të Ebu Burdes se ai ka thënë: ***"Nuk kamxhikohet më shumë se dhjetë kamxhikë, veçse për një had prej hadeve të Allahut".*** Pasuesit tanë dhe disa të besueshëm janë përgjigjur se ky hadith është i abroguar, bazuar në veprat e sahabëve në kundërshtim me të dhe pa kritikën e askujt. Umeri ψ i shkroi Ebu Musës:- Mos tejkalo në ndëshkim më tepër se njëzet kamxhikë! Transmetohet edhe tridhjetë, deri në dyzetë".[1]

Imam Sheukaniu thotë: "Rafiu ka thënë: Mendimi më i fortë është se, lejohet shtesa më shumë se dhjetë dhe në konsideratë merret pakësimi prej

---

[1] Fethulkadir, 5/349.

dënimit me had. Hadithi i mësipërm është i abroguar sipas asaj që disa përmendin dhe janë argumentuar me veprimet e sahabëve në kundërshtim me të dhe pa asnjë kritikë ndaj tyre”.[1]

Neveiu thotë: “Dijetarët tanë janë përgjigjur për këtë hadith se ai është i abroguar dhe janë argumentuar me faktin se sahabët, Allahu qoftë i kënaqur prej tyre, i kanë tejkaluar dhjetë kamxhikë”.[2]

Dijetari i njohur shafi, Ibn Dakik El-Idiu e dobëson këtë pretendim duke thënë: “Ky mendim është shumë i dobët, sepse është shumë e vështirë të vërtetohet ixhmaja e sahabëve për kundërshtimin e këtij hadithi dhe veprimi apo fetvaja ndryshe e disa prej tyre nuk vlen si argument abrogues për hadithin”.[3]

Dobësia e këtij mendimi shtohet edhe nga fakti se, ata nuk kanë përmendur ndonjë argument abrogues, por janë mjaftuar vetëm me pretendimin e ixhmasë në kundërshtim me këtë hadith. Ixhmaja në vetveten e saj nuk mund të jetë argument abrogues për një gjykim sheriatik të vërtetuar, sepse gjykimet sheriatike janë plotësuar dhe ngulitur dhe pas vdekjes së profetit nuk mund të ndryshojnë.

Ibn Tejmije shprehet bukur rreth çështjes së ixhmasë kur thotë: “Kushdo që pretendon një konsensus që kundërshton një tekst me kuptim të prerë, ai nuk del dot nga këto dy opsione;: ose pasaktësia e konsensusit të tij ose pasaktësia e teksit të prerë. Për çdo tekst me kuptim të prerë që umeti e ka kundërshtuar me konsesus, është njohur edhe teksti tjetër abrogues. Nuk bën vaki që në mesin e umetit të vazhdojë së ekzistuari një tekst i prerë i njohur (i paabroguar) në kundërshtim me ixhmanë”.[4]

Trajtimi i dytë: Mjaftimi me dhjetë goditje është i veçantë për periudhën e sahabëve.

Arsyeja është se dhjetë goditje mjaftonin për pengimin e tyre, për shkak të devotshmërisë dhe pastërtisë së zemrave të tyre. Këtë mendim e përmendin disa maliki. Ashtu si trajtimi i parë edhe ky trajtim bazohet në komentimin e fjalës “had” në hadith, me hadin e njohur në terminologjinë e fikhut, që është dënimi i përcaktuar në masë prej vetë sheriatit.

Karafiu thotë: “Ose sepse ai është i veçantë për të hershmit (selefin), Allahu qoftë i kënaqur prej tyre, siç thotë Haseni: “Ju veproni tani gjëra që në sytë tuaja janë më të imta se floku, ndërkohë që ne i llogarisnim prej punëve shkatërruese”.[5]

---

1 Nejlul eutar, 7/170.

2 Sherhu sahihi muslim, 6/237-238.

3 Ihkamul ahkam, fq: 634.

4 Menhexhu es sunneti en nebevijeh, 8/360.

5 Kjo fjalë është vërtetuar prej Enes ibn Malikut ψ, në sahihun e Buhariut. Ndërsa në musnedin e Ahmedit transmetohet si fjalë e Ubade ibn Kurasit ose Kurati Lejthiut.

Prandaj taziri i pakët mjaftonte për ta. Por më pas njerëzit u zhytën në gjynahe, aq sa arritën deri aty sa të falsifikonin vulën e Umerit ψ. Ky është kuptimi i fjalës së Umer ibn Abdulazizit: "Njerëzit dënohen me gjykime të reja sa herë që shpikin shthurje të reja". Ai, Allahu qoftë i kënaqur me të, nuk kishte për qëllim abrogimin e ndonjë gjykimi (sheriatik), por muxhtehidi lëviz në gjykimin e tij në varësi të shkaqeve".[1]

Edhe ky mendim është i dobët dhe i papranueshëm, pasi origjina në gjykimet sheriatike është gjithëpërfshirja, për çdo kohë dhe për çdo njeri. Si mund të thotë i dërguari i Allahut ρ: ***"Nuk kamxhikohet më shumë se dhjetë kamxhikë, veçse për një had prej hadeve të Allahut",*** ndërkohë që në brendësinë e tij fsheh përjashtimin prej këtij teksti të brezave që vijnë pas tre brezave të selefit, apo pas brezit të sahabëve. Në këtë formë kemi të bëjmë me një vonim të sqarimit, atëherë kur sqarimi është i domosdoshëm. Prandaj shumë dijetarë e kanë refuzuar me forcë këtë mënyrë argumentimi. Madje imam Ebu Meali shprehet me fjalë shumë të ashpra në librin e tij "El gajathi".

Trajtimi i tretë: Fjala "had" në hadith merr kuptimin e gjynahut.

Fjala "had" e përdorur në hadith merr kuptimin e gjynaheve dhe të ndalesave, sepse në gjuhën arabe ndalesat dhe gjynahet quhen *hadd-e*. Kjo fjalë është përdorur me këtë kuptim disa herë në Kuran, siç u cek më herët në këtë libër në kuptimet e fjalës "had".

Këtë interpretim i kanë dhënë hadithit disa maliki dhe dijetarë të tjerë dhe ky është mendimi i përzgjedhur nga Ibn Tejmija dhe Ibn Kajimi.

Në bazë të këtij interpretimi nuk kemi mospërputhje mes argumenteve, sepse ky hadith flet për diçka, kurse dënimi me tazir është diçka tjetër. Hadithi në këtë rast merr këtë kuptim: ***"Nuk goditet më shumë se dhjetë goditje, përveç për një ndalesë prej ndalesave të Allahut"***. Goditja në fillim të hadithit aludon goditjen në formë edukative[2] si rasti edukimit të skllavit prej pronarit të tij, gruas prej burrit të saj, nxënësit prej mësuesit[3] dhe nuk aludon dënimin me tazir. Ndërkohë që pjesa e dytë e hadithit flet për dënimin, për vepruesin e ndalesave të Allahut, që është pikërisht dënimi me tazir.

Me këtë interpretim hadithi është i qartë për lejimin e shtimit me më shumë se dhjetë goditje. Në këtë rast nuk kemi nevojë të pretendojmë abrogim , veçim apo përjashtim, pasi hadithi nuk bie ndesh me shtimin në goditje.

Ibn Rexhebi thotë: "Ka kundërshtime për kuptimin e fjalës së profetit ***"Nuk kamxhikohet më shumë se dhjetë kamxhikë, veçse për një had prej hadeve të***

---

[1] El furuk 4/319 dhe të njëjtën fjalë e përmend edhe në librin "Edh dhehirah", 12/121.

[2] Dijetarët kanë bërë dallim mes formës së goditjes në dënimet me had dhe tazir dhe mes formës së goditjes edukative. Goditja edukative bëhet me thupër të butë dhe pa lënie shenjash në trup. Përkthyesi.

[3] Ushtarit prej eprorit, etj. Përkthyesi.

Allahut". Disa e kanë komentuar fjalën "had" këtu me dënimet e përcaktuara dhe ka thënë se dënimi me tazir nuk mund të jetë më shumë se dhjetë kamxhikë dhe shtesa mund të jetë vetëm në dënimet me had të përcaktuara.

Disa të tjerë e kanë komentuar fjalën "had" këtu, me kategorinë e ndalesave të Allahut dhe kuptimi është që, nuk lejohet tejkalimi i dhjetë goditjeve, përveçse në rastin e kryerjes së ndonjë ndalese prej ndalesave të Allahut. Ndërsa goditja në formë edukimi për gjërat që nuk janë haram nuk duhet ta tejkalojë numrin e dhjetë goditjeve".[1]

Më parë i përmendëm kuptimet kryesore të fjalës "had" në gjuhën arabe dhe përdorimin e saj në Kuran dhe në sunet dhe në fjalët e selefit të nderuar.

E përmendëm se fjala had përdoret me kuptimin e dënimeve të përcaktuara në masë nga vetë sheriati dhe këtë kuptim kanë për qëllim fukahatë me përdorimin e fjalës "had", e cila në përdorimin e tyre është shndërruar në një term specifik në lëminë e fikhut.

Një përdorim i tillë është transmetuar në disa hadithe dhe ethere:

- Hadithi i Aishes se profeti ρ ka thënë: ***"Falini shkarjet e njerëzve të drejtë, përveçse në hudude".***

- Hadithi i Aishes në ndërmjetësimin e Usamës për dënimin e gruas mahzumite që kishte vjedhur dhe profeti ρ me zemërim i tha: ***"A po ndërmjetëson në një had prej hududeve të Allahut?! Pastaj u ngrit dhe foli dhe tha: O njerëz! Ata që ishin para jush humbën, sepse kur vidhte fisniku e linin dhe kur vidhte i dobti e ekzekutonin hadin".***[2] Përdorimi i fjalës "had" për prerjen e dorës në këtë hadith është i qartë.

- Nga Ebu Hurejra ψ se ai ka dëgjuar të dërguarin e Allahut të thotë: ***"Nëse robëresha e ndonjërit prej jush bën zina dhe zinaja e saj vërtetohet, atëherë le ta godasë atë me had".***[3]

- Fjala e profetit për dy çifutët të cilët kishin bërë zina, në hadithin e Bera ibn Azibit: ***"Kështu e gjeni hadin e zinasë në librin tuaj?".***[4]

- Fjala e Aliut ψ: ***"Nuk do sikletosesha nëse do ja zbatoja ndokujt hadin dhe do të vdiste, përveç pirësit të verës, nëse do të vdiste kisha për t'ia paguar shpagimin e dijetit".***[5]

- Fjala e Abdurrahmanit atëherë kur Umeri u konsultua me njerëzit për hadin e pirjes: ***"Hadi minimal është tetëdhjetë".***[6]

[1] Xhamiul ulumi uel hikem, 1/281.
[2] E transmeton Buhariu me Muslimin.
[3] E transmeton Buhariu me Muslimin.
[4] E transmeton Muslimi, Ahmedi dhe Ebu Daudi.
[5] E transmeton Buhariu dhe Muslimi.
[6] E transmeton Buhariu, Muslimi, Ahmedi dhe të tjerë.

Në këto hadithe dhe ethere fjala "had" është përdorur me kuptimin e dënimeve të përcaktuara në masë nga sheriati, ashtu siç përdoret në terminologjinë e fukahave.

Por fjala "had" përdoret edhe me kuptime të tjera. Ajo përdoret me kuptimin e ndalesave të cilat Allahu i ka ndaluar dhe i ka bërë haram, si në fjalën e Allahut: **(Ato janë ndalesat** (hududet) **e Allahut prandaj mos iu afroni atyre)** El bekare, 187 dhe në fjalën e Allahut: **(Ato janë hududet e Allahut prandaj mos i tejkaloni ato. E kush i tejkalon hududet e Allahut mu ata janë zullumqarët)** el Bekare 229 dhe në ajetin: **(Nomadët janë më tejkalues në kufër dhe në nifak dhe më shumë e meritojnë të mos i njohin hududet e asaj që ka zbritur prej Allahut te i dërguari i tij)** et Teube, 97.

Në të tilla ajete, me fjalën "had" dhe "hudud" nuk kihen për qëllim dënimet e përcaktuara, por kuptime të tjera.

Ibn Tejmije thotë: "Me fjalën "hudud" në Kuran dhe në sunet mund të kihet për qëllim caku ndarës mes hallallit dhe haramit, si limiti i hallallit dhe fillimi i haramit. Shembull i të parit është fjala e Allahut: **(Ato janë hududet e Allahut, prandaj mos i tejkaloni ato!)** dhe shembulli i të dytit është ajeti: **(Ato janë ndalesat** (hududet) **e Allahut, prandaj mos iu afroni atyre!)".**[1]

Gjithashtu thotë: "Në librin e Allahut ka ardhur se, **(Ato janë ndalesat** (hududet) **e Allahut, prandaj mos iu afroni atyre!).** Me hududet këtu, aludohet limiti i ndalesave dhe fillimi i tyre, prandaj nuk lejohet afrimi tek diçka e ndaluar. Në një ajet tjetër thuhet: **(Ato janë hududet e Allahut, prandaj mos i tejkaloni ato!).** Me hududet këtu, aludohet limiti i së lejuarës, prandaj dhe nuk lejohet tejkalimi i së lejuarës".[2]

Si ajeti i parë, që përmendi Ibn Tejmija, kanë ardhur edhe ajete të tjera, si fjala e Allahut: **(Mos iu afroni zinasë)** el isra, 32, apo ajeti: **(Mos iu afroni pasurisë së jetimit, përveçse në mënyrën më të mirë)** el enam, 15, apo ajeti: **(Mos iu afroni namazit kur jeni të dehur)** en nisa, 43.

Me afrimin këtu kihet për qëllim afrimi te harami dhe te gjërat e ndaluara, si zinaja, përvetësimi i pasurisë së jetimit dhe falja e namazit në gjëndje të dehur. Kjo qartëson se, ndalimi prej afrimit te hududet e Allahut është ndalim prej afrimit te harami dhe me fjalën "hudud" në këtë ajet kihen për qëllim ndalesat dhe haramet.

Mendimi më i saktë.

Pas qartësimit të shkakut të kundërshtimit mes dijetarëve duhet të dimë se, përparësi i jepet përputhjes së argumenteve sheriatike aq sa të jetë e mundur.

[1] Es sijasetu esh sherijeh, fq: 91.

[2] Bejan telbis el xhehmijeh, 2/118.

Përdorimi i të gjithë argumenteve është i domosdoshëm kur kjo është e arritëshme. Nuk kalohet tek metoda e përzgjedhjes së disa argumenteve apo tek shfuqizimi, apo tek ndalimi, përderisa pajtimi i argumenteve është i mundshëm.

Është vërtetuar me siguri se, sahabët e nderuar kanë gjykuar në shumë vendime të njohura me më shumë se dhejtë kamxhikë. Është e vështirë të imagjinohet moskundërshtimi i sahabëve të tjerë nëse këto vendime do të ishin jo korrekte dhe në kundërshtim me fjalët profetike. Moskundërshtimi i sahabëve të tjerë në këtë rast lë të kuptohet se, ata nuk e kanë interpretuar hadithin e dhjetë goditjeve me rrahjen për tazir, por kanë kuptuar prej tij diçka tjetër, e cila nuk bie ndesh me shtesën mbi dhjetë goditje.

Me interpretimin e fjalës “had” me gjynahun do të mund të pajtojmë mes argumenteve të ndryshme pa anashkaluar asnjërin prej tyre dhe pa pasur nevojë për abrogim dhe njëkohësisht do të pajtojmë mes veprave dhe vendimeve të sahabëve dhe haditheve profetike në këtë temë. Kjo metodë është më e goditur se pretendimi i gabimit të sahabëve në vendimet e tyre.

Ibn Haxheri, pas përmendjes së hadithit të mësipërm shprehet: “Vendimi me këtë hadith nuk njihet prej asnjë sahabiu”.[1]

Ndërsa Sananiu thotë: “Ajo që e shtyu Ibn Tejmijen dhe malikitë në këtë mendim ishte fakti se, sahabët i kanë tejkaluar dhjetë goditjet në dënimet me tazir, siç u përmend më parë në historinë e Umerit me Sabigun dhe siç transmetohet prej tij se, ai i shkroi Ebu Musa Eshariut për të mos u goditur në dënime me tazir më shumë se njëzet. Ndërsa prej Uthmanit transmetohet tridhjetë dhe prej Ibn Mesudit transmetohet se ai ka arritur deri në njëqind. Mendimi se atyre nuk u ka arritur ky hadith është shumë i largët”.[2]

Gjithashtu fjala “had” është e përgjithshme dhe me shumë kuptime, prandaj duhet të ruhet kuptimi i saj i përgjithshëm dhe jo të kufizohet me një kuptim specifik si kuptimi i dënimeve në masë të caktuar, aq më shumë që ky kuptim specifik është bërë i njohur në aspektin terminologjik dhe jo në atë gjuhësor, në etapa të mëvonshme. Në kohën e profetit, kjo fjalë ka patur kuptim të përgjithshëm dhe ky kuptim duhet t’i ruhet dhe jo të specifikohet pa arsye.

Kështu, mendimi më i saktë është lejimi i tejkalimit të dhjetë goditjeve në dënimin me tazir në lidhje me gjynahet dhe shkeljet që lidhen me ndalesat sheriatike dhe të drejtat e Allahut. Ndërsa ndëshkimet displinuese nuk duhet ta tejkalojnë masën e dhjetë goditjeve, si në rastin e goditjes së gruas së pabindur prej burrit, skllavit prej pronarit, fëmijës prej prindit, nxënësit prej mësuesit, etj.

Ndërsa maksimumi i tij përcaktohet nga lloji i gjynahut. Nëse gjynahu bën pjesë në një kategori gjynahesh për të cilën është përcaktuar një dënim me had, atëherë nuk duhet që dënimi me tazir ta arrijë masën e dënimit me had. Ky

[1] Fet’hul bari, 12/221. Këto fjalë citohen edhe prej imam Neveviut, Allahu e mëshiroftë.
[2] Hashijetu es sanani ala ihkamil ahkam 4/383.

veprim është më i njohuri në mesin e sahabëve dhe ky mendim përforcohet edhe nga shqyrtimi logjik i çështjes;, sepse nëse disa gjynahe të rënda dhe të mëdha ndëshkohen me dënime me had në një masë të caktuar nga vetë sheriati, atëherë gjynahet që janë më të lehta se ky gjynah i rëndë duhet të dënohen me dënime më të lehta. Ai që puth një grua të huaj nuk mund të ndëshkohet njësoj si ai që bën zina, ai që ofendon dikë pa e akuzuar për zina nuk mund të ndëshkohet njësoj si ai që akuzon dikë për zina.

Gjykimi i mësipërm lidhet me gjynahet veç e veç. Lejohet që shuma e goditjeve ta tejkalojë numrin e goditjeve të dënimit me had atëherë kur dikush vepron disa gjynahe së bashku dhe Allahu është më i ditur.

Nga argumentet kryesore prej vendimeve dhe praktikave të sahabëve dhe të tabinëve në këtë pikë janë transmetimet e mëposhtme:

1- Rrahja e Sabig ibn Aselit prej Umerit ψ, atëherë kur zuri të përhapte huti rreth Kuranit. Zerkaniu thotë: “Ibn Enbariu dhe të tjerë transmetojnë me sened sahih nga Saib ibn Jezidi thotë: - Sabigu i fisit Temim vajti tek umeri dhe e pyeti për “edh dharijat-et”, e deri në fund të hadithit. Në këtë hadith Umeri urdhëroi që të rrihej me 100 kamxhikë. Kur u shërua e thirri dhe e goditi edhe 100 të tjera. Më pas e hypi në samar dhe i shkroi Ebu Musës që t’ia ndalonte njerëzve të uleshin me të. Për një kohë vazhdoi kështu derisa vajti tek Ebu Musa dhe iu betua se ngacmimet që ndiente i ishin zhdukur. Ai (Ebu Musa) i shkroi Umerit se ishte ndrequr dhe i shkroi që të mos e pengonte prej njerëzve dhe Sabigu mbeti i përçmuar te populli i tij, edhe pse më parë ishte i nderuar në mesin e tyre”.[1]

Umeri e ndëshkoi disa herë Sabigun me rrahje. Madje në disa transmetime ceket se, Umeri e goditi aq sa e gjakosi në kokë dhe në kurriz në sytë e shumë sahabëve dhe më pas e urdhëroi Ebu Musën t’i pengonte njerëzit prej shoqërimit me të. Në disa transmetime të tjera tregohet se, Umeri e privoi edhe prej rrogës që merrte prej thesarit të shtetit. Në këtë mënyrë Umeri e ndëshkoi njëherësh me disa lloj dënimesh; me tazir, me rrahje, me bojkot dhe financiarisht.

Historia e Umerit me Sabigun është nga historitë më të njohura dhe më të përhapura edhe te vetë brezi i sahabëve. Megjithë përhapjen e saj në mesin e sahabëve, askush prej tyre nuk e kritikoi Umerin apo e refuzoi veprimin e tij. Përkundrazi, veprimi i Umerit hasi përkrahje të gjërë prej shumë sahabëve, aq sa shumë prej tyre argumentoheshin me historinë e tij për raste të ngjashme që u paraqiteshin, si në rastin e Ibn Abasit me pyetësin që e teproi në pyetje rreth enfaleve aq sa Ibn Abasi ψ u tha: A e dini si është puna e këtij? Është si puna e Sabigut të cilin Umer ibn Hatabi e rrahu.[2]

2- Nga Ata ibn Mervani, nga babai i tij, thotë: Aliut i sollën Nexhashiun pasi

---

[1] Sherhuz zerkani alel muuata, 3/33. Kjo histori është e vërtetuar dhe për saktësinë e saj kanë dëshmuar shumë e shumë dijetarë me senede të shumta. Prej tyre, Darimiu, Bezari, Lalekai dhe Ibn Enbari.

[2] El muuata, 2/455.

kishte pirë verë në ramazan dhe e rrahu me 80 kamxhikë dhe pastaj urdhëroi që të burgosej. Të nesërmen e nxorri dhe e rrahu me 20 kamxhikë dhe pastaj i tha: Të gjuajta me këto njëzet kamxhikë për shkak se e prishe agjërimin në ramazan dhe guxove të kundërshtoje Allahun".[1]

Aliu ψ e rrahu atë me njëzet kamxhikë pas bugosjes dhe e sqaroi qartë shkakun dhe se, dënimi ishte në formë taziri.

3- Transmeton Abdurrezaku nga Theuriu, nga Humejd Araxhi, nga Jahja ibn Abdullah ibn Sajfiu se, Umeri i shkroi Ebu Musa Eshariut që të mos arrinte në dënime masën e njëzet kamxhikëve.

Ky ether prej Umerit është i vërtetuar dhe sahih dhe është i qartë për lejimin e dënimit me më shumë se dhjetë goditje.

4- Nga Abdurrahman ibn Abdullah ibn Mesudi, thotë: "Abdullah ibn Mesudit i sollën një burrë që ishte kapur me një grua në një çarçaf të vetëm. Secilin prej tyre e rrahu me 40 kamxhikë dhe i demaskoi para njerëzve. Familjarët e gruas dhe familjarët e burrit u ankuan tek Umer ibn Hatabi dhe Umeri iu drejtua Ibn Mesudit: Çfarë thonë këta? I tha: Ashtu veprova me të vërtetë. I tha: Ky ishte mendimi yt? I tha: Po! I tha: Mendim shumë të bukur pate. Atëherë ata thanë: Vajtëm t'i kërkojmë leje, por ai zuri ta pyesë".[2]

Në këtë ether sahih dëshmohet tejkalimi i numrit të dhjetë goditjeve prej fakihut të sahabive Abdullah ibn Mesudi, me të cilin Umeri konsultohej shpesh dhe të cilit ia aprovoi mendimin dhe gjykimin në rastin në fjalë.

5- Trasmetohet nga Ebu Uail se një burrë i shkroi Ummu Selemesë një letër provokuese për një borxh që ja kishte dhe Umer ibn Hatabi urdhëroi që të rrihej me 30 kamxhikë.[3]

6- Historia e Man ibn Zaides, i cili falsifikoi një shkresë në emër të Umerit ψ dhe falsifikoi vulën e tij. Kjo histori është e njohur në mesin e fukahave, megjithëse ajo ka nevojë për shqyrtim për saktësinë e saj. Ibn Haxheri thotë: "Ebu Hasen ibn Kasar Malikiu përmend se Umerit i sollën një shkresë të cilën Man ibn Zaide e kishte falsifikuar në emër të tij dhe kishte falsifikuar vulën e tij dhe e rrahu me 100 kamxhikë. Më pas e burgosi dhe disa njerëz ndërhynë për të dhe Umeri u tha: - Sa mirë që ma kujtuat këtë goditje pas shpine, se e kisha

---

[1] E transmeton Bejhakiu, Ibn Ebi Shejbe dhe Tahaviu në "Sherh meanil athar". Shejh Albani e ka vlerësuar për hasen në "Irvaul galil" 2399. Diçka e ngjashme transmetohet edhe prej Umerit në musanefin e Ibn Ebi Shejbes. Ibn Hazmi transmeton një veprim të ngjashëm edhe prej Ibn Mesudit në "El ihkam, 7/456.

[2] E transmeton edhe Abdurrezaku dhe po prej rrugës së tij edhe Taberaniu në "El muxhemul kebir" 19/341. Hejthemiu thotë: E transmeton Taberaniu dhe transmetuesit e tij janë transmetues të sahihut" (mexhmauz zauaid, 6/270).

[3] E transmeton Ibn Ebi Shejbe. Nga rruga e Ibn Ujejnes e transmeton Ibn Hazmi në "El Muhalla" 11/403, Ibn Abdulberri në "Et temhid" 5/330. Sufjani në komentimin e këtij hadithi thotë: - Sepse ajo është nëna e tij dhe nuk duhet që njeriu ta sikletosë nënën e tij.

harruar. Pastaj e rrahu me 100 të tjera dhe më pas me 100 të tjera, në prani të sahabëve dhe askush prej tyre nuk e kundërshtoi, kështu që konsiderohet ixhma".

Më tej Ibn Haxheri, në replikën ndaj Ibn Kasarit, shton: "Çështja ndalet tek vërtetimi i kësaj ngjarjeje. Edhe nëse vërtetohet, ajo mund të ketë qënë në formë ixhtihadi prandaj nuk u kundërshtua, sepse muxhtehidi nuk mund të shërbejë si fakt argumentues kundër muxhtehidit tjetër dhe nga kjo rrjedh se nuk është kusht që ata të mendojnë lejimin e kësaj. Ku atëherë qëndron ixhmaja?".[1]

Nëse ngjarja e Umerit ψ me Mainin vërtetohet në aspektin e senedit, atëherë konstatimi i Ibn Haxherit nuk është shumë i goditur, sepse sahabët që kanë dëgjuar të dërguarin e Allahut të ndalojë prej rrahjes më shumë se dhjetë goditje dhe më pas e shikojnë Umerin të shtojë në dënim më shumë se dhjetë, nuk do të heshtnin dhe nuk do ta aprovonin, pasi kundërshtimi në këtë formë nuk është më mospajtim mes dy muxhtehidësh, por kundërshtim prej muxhtehidit i fjalës së profetit ρ dhe përpara një ixhtihadi të tillë nuk bën të heshtet. Në fakt, ata heshtën, sepse e aprovonin veprimin e Umerit dhe u pajtuan me të në ixhtihadin e tij dhe sepse ata nuk e interpretonin hadithin e dhjetë goditjeve për çdo lloj gjynahu dhe nuk e interpretonin për dënimet me tazir, prandaj nuk vërenin ndonjë kundërshtim mes sunetit të profetit dhe praktikës së Umerit.

7- Said ibn Musejibi për skllaven, që është në pronësi të përbashkët mes dy burrave dhe njëri prej tyre kryen marrëdhënie me të thotë: "Goditet me 99 kamxhikë".[2]

Vlen të theksojmë se, dënimet e ndryshme me tazir të dhëna prej sahabëve nuk ishin për shkak të kundërshtimeve rreth masës minimale apo maksimale të dënimit, por kthehen tek përshtatja e tyre me shkeljen e kryer dhe ishin rezultat i ndryshimit të rrethanave të shkeljes.

Umeri e goditi Sabigun me më shumë se 100 apo 200 goditje, ndërsa personin që shqetësoi Ummu Selemen e goditi me 30 goditje dhe e aprovoi dënimin me 40 goditje, me të cilin Ibn Mesudi dënoi një burrë dhe një grua. Ndërkohë që e urdhëroi Ebu Musën të mos e tejkalonte numrin e 20 goditjeve. Të gjitha këto vendime ishin vlerësime me ixhtihad prej Umerit në varësi të rastit.

Përfundimisht, mund të themi me siguri se sahabët kishin konsensus për lejimin e tejkalimit të dhjetë kamxhikëve[3] në dënimet me tazir, siç u vërtetua nga

---

[1] El isabeh, 6/396.

[2] E transmeton Ibn Ebi Shejbe. Shejh Albani në "El irua" (8/22) e vlerëson senedin e tij sahih.

[3] Ibn Maxheh transmeton në sunenin e tij thotë: Na ka treguar Hisham ibn Amari, na ka treguar Ismail ibn Ajashi, na ka treguar Abad ibn Kethiri, nga Jahja ibn Ebi Kethiri, nga Ebu Selemeja, nga Ebu Hurejra, thotë: I dërguari i Allahut ka thënë: "Mos dënoni me tazir me më shumë se dhjetë kamxhikë". Shejh Albani e vlerëson sahih këtë hadith në "Sahihul xhami" nr: 7369 dhe e vlerëson për hasen ligajrihi në "Sahihu suneni Ibn Maxheh".

etheret e mësipërme dhe Allahu është më i ditur.

Me një shqyrtim të hollësishëm konkludojmë se, ky hadith është daif (i dobët), për disa arsye:
E para: Në senedin e hadithit gjedet Ismail ibn Ajashi, i cili është Ebu Utbe Ansiu Himsiu. Transmetimin e tij prej jo shamive e kanë konsideruar të dobët dhe ky transmetim është i tillë. Ahmedi thotë: "Çfarë transmeton prej shamijve konsiderohet sahih dhe çfarë transmeton prej hixhazive nuk është sahih". Hafidh Ibn Haxheri në "Et takrib" thotë: "Saduk në transmetimin e tij prej banorëve të vendit të tij, por përzien në transmetim prej të tjerëve".
E dyta: Abad ibn Kethiri është i braktisur (metruk). Buhariu thotë: E kanë braktisur. Imam Ahmedi thotë: Ka transmetuar hadhithe të trilluara. Jahja ibn Maini ka thënë: Nuk ka asnjë vlerë në hadith. Nesaiu thotë: I braktisur. Darakutniu thotë: i dobët.
Një personi të tillë nuk mund t'i saktësohet hadithi bazuar në sheuahidet e tjera dhe kjo dëshmon se, hadithi i Ebu Burdas nuk shërben dot si shahid për ta vlerësuar këtë hadith si hasen.
E treta: Idtirabi në tekstin e hadithit. Te Ibn Maxheh transmetohet "më shumë se 10 kamxhikë". Me të njëjtin tekst transmetohet edhe tek Taberaniu "El muxhemul eusat" 7/292 dhe tek Ukejliu "Ed duafa" 1/65. Ky hadith transmetohet edhe me tekstin "sipër 20 kamxhikë". Kështu transmetohet në "El mexhruhin" të Ibn Hibanit dhe në "Mizanul itidal" 6/33 dhe ky tekst nuk transmetohet në hadithe sahihe.
Hadithin e Ibn Maxhes e transmeton edhe Taberani në "El eusat" me tekst: "Nuk ka tazir më shumë se dhjetë kamxhikë". Thotë: Na ka treguar Muhamed ibn Ibrahim Assali, na ka treguar Ibrahim ibn Muhamed Shamiu, na ka treguar Velid ibn Muslimi, na ka treguar Euzaiu, na ka treguar Jahja ibn Ebi Kethiri, nga Ebu Seleme, nga Ebu Hurejra thotë. I dërguari i Allahut ka thënë: "Nuk ka tazir më shumë se 10 kamxhikë".

Edhe ky transmetim është i dobët. Në senedin e tij gjenedet Ibrahim ibn Muhamed Shamiu. Dhehebiu në "Mizanul itidal" thotë: "Darakutniu ka thënë: gënjeshtar". Ibn Adiji thotë: "Shumica e haditheve të tij nuk janë të ruajtura (mahfudhe)". Ukejlu thotë: "hadithi i tij është munker dhe jo mahfudh". Ibn Habani thotë: "Muhamed ibn Ibrahim Shamiu, Ebu Abdullahi, një shejh në moshë, që sillej nëpër Irak, por banonte në Abadan dhe trillonte hadithe që ua atriubonte shamive. Nuk lejohet transmetimi prej tij përveç për të marrë shembull. Transmeton prej Velid ibn Muslimit prej Euzaiut, prej Jahja ibn Kethirit, prej Ebu Selemesë, prej Ebu Hurejres, nga profeti se ai ka thënë: "Nuk ka tazir më shumë se 20 kamxhikë" dhe hadithe të tjera të ngjashme, të cilat nuk kanë bazë prej fjalës së profetit dhe nuk lejohet argumentimi me to".

Pas këtyre fjalëve të dijetarëve të hadithit për senedin e këtij hadithi nuk mbetet më dyshim për dobësimin e tij dhe Allahu është më i ditur.

Gjithashtu përngjasimi i këtij hadithi me hadithin e Ebu Burdës "***"Nuk kamxhikohet më shumë se dhjetë kamxhikë, përveç për një had prej hududeve të Allahut"***, është i pasaktë për dy arsye:

E para: Nëse përjashtimi me fjalën "përveç për një had" është përjashtim i lidhur, atëherë fjala "mos bëni tazir" përfshin të dy dënimet, ato të përcaktuarat dhe ato të papërcaktuarat dhe përdorimi i fjalës tazir për dënimet e përcaktuara nuk haset në përdorimin e sheriatit dhe as në terminologjinë e fukahave. Kuptimi mund të jetë i drejtë vetëm nëse përjashtimin e konsiderojmë si përjashtim të shkëputur, por duhet ditur se origjina në gjuhë është përdorimi i përjashtimit në formë të lidhur.

E dyta: me përputhjen e dy haditheve kuptimi do të ishte i tillë: "mos bëni tazir më shumë se dhjetë kamxhikë, përveç nëse bëni tazir në një had prej hududeve të Allahut" dhe kjo nënkupton lejimin e shtimit të tazirit në një hak prej hukukeve të Allahut.

Sido që të tjetë hadithi i Ibn Maxhes, është i dobët dhe mjafton në çështjen tonë hadithi i saktë i Ebu Burdes dhe Allahu është më i ditur.

Mënyra e përzgjedhjes

së dënimeve me tazir

U sqarua se përzgjedhja e dënimeve me tazir i lihet për shqyrtim pushtetarit islam, në përshtatje me llojin dhe rrethanat e shkeljes dhe në varësi të realitetit të shkelësit dhe të të dëmtuarit. Gabimi në shqyrtimin e këtyre pikave çon në disa raste në shtimin e dënimit të merituar dhe në disa raste të tjera në pakësimin e tij dhe kështu dënimi nuk jep pritshmërinë e duhur për frenimin e shkelësit.

① Në shqyrtimin e llojit të gjynhut vërehet nëse gjynahu është i madh apo i vogël, i përsëritshëm apo vetëm një shkajre, i përhapur në shoqëri apo i rrallë, etj. Rëndimi i dënimit mund të mos ndodhë vetëm për shkak të realitetit të shkelësit, por edhe për frenimin e shoqërisë prej gjynaheve të përhapura.

Ibn Tejmije përmend një dobi të bukur rreth kësaj kur thotë: "Është e mundëshme, madje mendim i fortë, që në rast nevoje imami të dënojë për një had të Allahut një person që e meriton dënimin me vdekje dhe t'u lejë njerëzve të kuptojnë se ai e ka ndëshkuar atë për disa gjynahe për të cilat ai dëshiron t'i paralajmërojë, sepse kjo i përngjan rastit kur profeti hiqej sikur dëshironte një betejë por nisej në një tjetër".[1]

② Shqyrtimi i realitetit të shkelësit nënkupton mosbarazimin e dënimeve megjithëse shkaqet e dënimit mund të jenë të njëjta. Kjo mund të përfitohet prej hadithit: ***"Falini rrëshqitjet e njerëzve të drejtë përveçse në hudude".*** Përderisa në dënimet me tazir dallimi mes njerëzve është i lejuar deri aty sa të falet dënimi, atëherë dallimi në sasinë e ndëshkimit është i lejuar. Paçka se shkelësit kryejnë një shkelje të njëjtë, nuk është kusht që ndëshkimi i tyre të jetë i njëjtë, kështu që lejohet që disa të dënohen më rëndë dhe disa të tjerë më lehtë.

Për njerëzit e drejtë të përmendur në hadith janë dhënë disa interpretime. Imam Shafiu i ka interpretuar me ata që nuk njihen për keq dhe dikush prej tyre bie në një rrëshqitje.

Maverdiu jep dy interpretime rreth tyre: "I pari: ata që veprojnë gjynahe të vogla. I dyti: ata që veprojnë gjynahe por bëhen pishman dhe pendohen".[2]

Ebu Mehasin, prej hanefive, thotë: "Me njerëzit e drejtë kihen për qëllim

1 El fetaua el kubra, 1/232.
2 El eshbahu uen nadhair i Sujutit, 1/489.

njerëzit me moral dhe të devotshëm. Këtë kuptim e shpjegon transmetimi që transmetohet prej të dërguarit të Allahut “Faleni dënimin e njerëzve me moral dhe të devotshëm”.[1]

Ibn Kajimi mendon se ata janë njerëzit me pozitë, me personalitetet dhe të nderuar e të respektuar në shoqëri, të cilët shquhen për moralin e tyre. Nuk duhet nxituar në dënimin dhe ndëshkimin e tyre nëse dikush prej tyre rrëshqet dhe bie në një gabim apo shkelje.[2]

Dijetari shafi Ibn Haxher Hejtemiu është pyetur: A transmetohet se njerëzit e drejtë nuk ndëshkohen dhe kush kihet për qëllim me ta? Ai u përgjigj: “Iz ibn Abduselami në librin e tij “El kauaid” thotë: Kush supozon se gjynahu i vogël e cungon vilajetin ai është i paditur. Thotë: Nëse veliu kryen një gjynah të vogël, nuk i lejohet imamit dhe pushtetarit dënimi i tij me tazir për shkak të tij. Imam Shafiu është shprehur se njerëzit e drejtë nuk ndëshkohen bazuar në këtë hadith dhe i interpretoi ata me dikë që nuk njihet për keq e që më pas bie në një rrëshqitje dhe nuk ndëshkohet. Disa dijetarë tanët i kanë interpretuar ata me vepruesit e gjynahve të vogla por jo të mëdhatë. Disa të tjerë i kanë interpretuar me atë që kryen një gjynhah por pendohet. Mbaroi fjala e tij.

Interpretimi i Shafiut _Allahu qoftë i kënaqur prej tij_ është më i fortë. Hadithi i aluduar është transmetuar me rrugë të shumta dhe nga një grup sahabësh me tekste të ndryshme. Prej tyre: “Faluani njerëzve të drejtë rrëshqitjet e tyre përveç hududeve”. E transmeton Ahmedi, Buhariu në “El edeb”, Ebu Daudi, Nesaiu, Taberaniu në “El kebir”. Prej tyre: “Anashkalojeni rrëshqitjen e njerëzve të drejtë”. E transmeton Nesaiu. Prej tyre: “Anashkalojeni gjynahun e bujarit sepse Allahu e drejton atë sa herë që rrëshqet”. E transmeton Taberaniu në “El eusat” dhe në “El kebir” dhe Ebu Nuejmi në “El hilje””.[3]

Anashkalimi dhe falja e disa rrëshqitjeve nuk nënkupton dhënie imunitet personaliteteve që i tejkalojnë caqet e sheriatit dhe i nëpërkëmbin dhe i përçmojnë krijesat e Allahut. Sheriati e vendosi këtë lloj falje në raste shkarjesh të rralla për njerëz të njohur për virtytet e tyre dhe jo për të hapur portat e zhytjes në gjynahe.

③ Shqyrtimi i realitetit të të dëmtuarit nënkupton dallimin në masën ndëshkuese, sepse ai që shan apo mallkon një person të njohur për devotshmërinë e tij nuk është njësoj si ai që shan apo mallkon një njeri të prishur apo një kriminel. Kush cënon dinjitetin e një gruaje të nderuar, të respektuar dhe të njohur, nuk është si ai që cënon dinjitetin e një gruaje të zhveshur dhe të parespektuar nga njerëzit.

④ Shkeljet për të cilat dënohet, janë ato gjynahe që janë gjynahe në vetvete, duke pasur parasysh në përzgjedhje dënimin që përshtatet më shumë me

[1] Muteberul muhtasar, 2/135.
[2] Shiko “Bedaiul feuaid”, 3/658.
[3] El fetaua el fikhijetu el kubra, 4/239.

gjynahun e kryer.

Këto janë katër pikat kyçe ku bazohet përzgjedhja e dënimit, të cilat duhet t'i ketë parasysh pushtetari apo kadiu. Nuk lejohet që dikujt t'i shtohet dënimi, ndërkohë që një dënim më i lehtë mund të japë rezultat në edukimin e tij. Në anën tjetër nuk lejohet pakësimi i dënimit në atë masë sa nuk jep rezultat dhe nuk bën dobi. Përzjedhja e dënimeve duhet të jetë larg ndikimeve të jashtëme dhe larg epshit dhe ndjenjës hakmarrëse.

Dijetari i njohur i shafive, Remliu, thotë: "Imamit i del si detyrë ndëshkimi i personit të dënuar me tazir me atë që e meriton, në varësi të llojeve dhe të shkeljes së tij dhe duke ruajtur rendin dhe shkallëzimin, njësoj si për sprapsjen e agresorit, prandaj nuk dënon me një dënim më të rëndë kur ai më i lehti është i mjaftueshëm".[1]

Hatib Shirbiniu thotë: "Imami duhet të marrë parasysh renditjen dhe shkallëzimin që i shkon për shtat rastit, si në masë ashtu edhe në formë, njësoj siç merret parasysh në sprapsjen e agresorit, prandaj nuk dënon me një dënim më të rëndë kur ai më i lehti është i mjaftueshëm dhe jep rezultat".[2]

Dijetari i njohur i shafive, Ibn Dakik Idiu thotë: "Përzgjedhja e tazirit apo e çdo lloj gjëje që u lihet në kompetencë organeve, nuk është përzgjedhje epshi por duhet patjetër të vlerësohet në bazë të ixhtihadit".[3]

Për këtë bazë dëshmon edhe ajeti kuranor: **(Ato të cilave i frikësoheni mosbindjes së tyre, këshillojini dhe braktisini prej shtretërve dhe goditini. E nëse ju binden, mos u bëni padrejtësi, sepse Allahu është i lartë dhe i madh)** en nisa, 34.

Ajeti e urdhëroi burrin të përshkallëzojë ndëshkimin vetëm atëherë kur dënimi i i mëparshëm nuk bën dobi. Kur këshilla bën dobi nuk kalohet tek ndëshkimi me braktisje dhe kur braktisja sjell dobi nuk kalohet tek dënimi me goditje.

---

[1] Nihajetul muhtaxh, 8/21.
[2] Mugni muhtaxh, 4/192.
[3] Ihkamul ahkam, 4/384.

Kush i gëzon kompetencat e ekzekutimit të dënimit me tazir?

Në origjinë, kompetencat e zbatimit të dënimit me tazir i takojnë pushtetarit islam, sepse ai është i ngarkuar nga umeti për zbatimin e masave të tilla. Por, studiuesi nuk duhet t'i perceptojë rregullat e fikhut të zhveshura nga realiteti dhe aktualiteti në të cilin jeton. Studiuesi i fikhut duhet patjetër të bëjë krahasojë rastet e ndryshme dhe të bëjë dallimet e duhura. Ai duhet të njohë dallimin e realitetit dhe ambjentit ku kanë jetuar dijetarët e hershëm me realitetin dhe ambjentin ku jetojmë ne sot dhe nuk duhet të nxitohet për t'u atriubuar dijetarëve diçka që ata nuk kanë dashur ta thonë dhe nuk e kanë pasur për qëllim.

Kjo është një pikë tepër e rëndësishme për studimin e çdo detaji të imët që lidhet me aktualitetin dhe dinamikën e jetës në kohën e sotme. Një rrethanë prej rrethanave apo një situatë prej situatave mund të ketë ndikim të thellë në pohimin e një gjykimi sheriatik të caktuar deri aty sa me largimin e kësaj rrethane apo të kësaj situate gjykimi ndryshon rrënjësisht. Fakih nuk është ai që ka aftësi të nxjerrë fjalët e fukahave prej librave të tyre. Për të qënë fakih i vërtetë duhet patjetër të jetë i aftë për dhënien e vlersimeve sheriatike të drejta dhe të godituara në një situatë dhe aktualitet të caktuar, ashtu siç kanë dhënë vlerësime sheriatike fukahatë dikur në aktualitetin ku ata kanë jetuar.

Kjo nuk nënkupton që t'i jepet e drejta të devijuarve për reformim apo riformulim të sheriatit, nën moton e ingranimit me kohën. Këtu nuk bëhet fjalë për daljen nga suazat e rregullave dhe të bazave të qëndrueshme të fesë, në të cilat bazohet ixhtihadi dhe vlerësimi. Këtu po flasim për studimin dhe shqyrtimin e aktualitetit në të cilin dijetarët i kanë përpiluar dispozitat e fikhut, për të bërë dallim mes pikave që kanë ndikim në gjykim dhe pikave që nuk kanë ndikim dhe më pas nxjerrjen e pikave të përbashkëta që përputhen mes këtyre dy aktualiteteve dhe nxjerrjen e pikave dalluese. Moskushtimi rëndësi i një pike të tillë dhe mosnxjerrja korrekte e asaj që quhet "tahkikul menat" do të sjellë kontradikta dhe çalime në dhënien e gjykimeve në përputhje me sheriatin.

Çështja që dëshirojmë të trajtojmë këtu hyn pikërisht në këtë pikë, sepse aktualiteti që përjetojnë muslimanët në lidhje me zbatimin e dënimeve me had dhe me tazir nuk del prej dy tablove:

1- Të jenë nën pushtetin dhe juridiksionin e një pushtetari islam me kompetenca të plota, i cili zbaton detyrat dhe përgjegjësitë sheriatike me të cilat është ngarkuar, si formimi i ushtrisë, kryerja e xhihadit, ekzekutimi i

ndëshkimeve, zbatim i dispozitave sheriatike, etj.

2- Të mos kenë një pushtetar islam që zbaton në mesin e tyre gjykimet e Allahut dhe urdhëresat e sheriatit.

Tabloja e dytë është pikërisht realiteti në të cilin jetojnë sot muslimanët. Ata sot jetojnë nën zgjedhën e ligjeve të kufrit dhe të dispozitave të xhahilijetit dhe nën thundrën e jasikut bashkëkohor. Ata janë të detyruar të kthehen te këto ligje, ndërkohë që ligjet e sheriatit janë lënë në harresë.

Nëse i shqyrtojmë me kujdes fjalët e fukahave rreth zbatimit të dënimeve me had dhe rrethanat në të cilat i përpiluan dispozitat përkatëse, do të vërejmë se ato përputhen me tablonë e parë, pasi në mesin e tyre ekzistonte një pushtetar islam me pushtet dhe fuqi në tokë, i cili gëzonte kompetenca të plota për zbatimin e vendimeve gjyqësore dhe të dënimeve. Vetë fjala e fukahave: Dënimet me tazir i zbaton vetëm imami (pushtetari), nënkupton detyrimisht ekzistimin e një pushtetari islam i cili e zbaton sheriatin dhe është përgjegjës për zbatimin e tij. Ndërsa në rastin e mosekzistimit të një pushtetari islam, kjo frazë ose nuk merr kuptim, ose merr kuptimin e rrëzimit të ndëshkimeve deri në ekzistimin e një pushtetari islam. A është ky kuptimi i drejtë të cilin e kanë pasur për qëllim fukahatë? A janë mendimet e tyre të aplikueshme për një kohë dhe një vend pa pushtetar islam dhe a nënkuptojnë pengimin e njerëzve prej zbatimit të ligjeve të sheriatit me aq sa kanë mundësi, kur dihet që zbatimi i ligjeve në origjinë është kompetencë e sunduesit islam?

Për ta studiuar më hollësisht këtë çështje fillimisht po citojmë disa fjalë të dijetarëve rreth saj dhe më pas do t'i rikthehemi çështjes për një trajtim më të hollësishëm.

Imam Sananiu thotë: "Të drejtën e dënimit me tazir e gëzon vetëm imami, përveç tre personave. (I pari) është babai, i cili mund të ndëshkojë me tazir fëmijën e vogël për të mësuar dhe për ta penguar prej prishjes së moralit dhe sipas mendimit më të fortë taziri i lejohet edhe nënës atëherë kur fëmija është i vogël dhe nën përkujdesjen e tij dhe për ta urdhëruar atë për namazin dhe mund ta godasë për shkak të tij. Babai nuk gëzon të drejtën e dënimit me tazir të fëmijës së rritur edhe nëse është tutkun (sefih).

I dyti është pronari, i cili ndëshkon skllavin e tij për çështje që lidhen me të drejtën e tij apo me të drejtat e Allahut, sipas mendimit më të saktë.

I treti është bashkëshorti, i cili gëzon të drejtën e ndëshkimit të gruas së tij në rastin e mosbindjes siç shprehet qartë në Kuran".[1]

Shumë dijetarë kanë shtuar edhe mësuesin që disiplinon nxënësit. Remliu, në komentimin e fjalës së imam Neveviut "Imami bën ixhtihad për llojin dhe masën e tij", shprehet: "Fjala e tij lë të kuptohet se atë nuk e zbaton tjetërkush

[1] Subulus selam, 4/38.

përveç imamit”.[1]

Padyshim, qëllimi prej ndëshkimeve përgjithësisht është frenimi i njerëzve prej shkeljeve dhe krimeve bashkë me nxitjen e tyre për përmbushjen e detyrimeve dhe për ruajtjen e fesë, të jetës, të pasurisë dhe të drejtave të njerëzve. Përderisa sheriati ka zbritur për të rregulluar jetën dhe fenë e njerëzve, nuk bën që ky qëllim hyjnor gjeneral të merret parasysh në disa raste dhe të anashkalohet në raste të tjera.

Sheriati ka zbritur për të larguar nga shoqëria shfaqjet e bidatit, humbjet, devijimet, shthurjet, krimet dhe cënimet e të drejtave, prandaj ai parashikon ndëshkime frenuese dhe disiplinuese të cilat e mbrojnë shoqërinë nga shfaqje të tilla. Sikur masa të tilla disiplinuese të mos ishin të parashikuara, shoqëria do të mbizotrohej nga kaosi, rrëmbimi i pasurive, cënimi i nderit dhe krimet. Nga kjo kuptohet se ky synim primar i sheriatit nuk kufizohet me një vend apo me një kohë të caktuar, por përfshin çdo kohë, çdo vend dhe çdo shoqëri.

Krahas kësaj, dihet se këto kompetenca sheriatvënësi ia ka lënë në dorë sundimtarit islam për shkak të pushtetit dhe autoritetit që ai gëzon për mbrojtjen e të dëmtuarit dhe garantimin e të drejtave, në mënyrë që në shoqëri të mbizotërojë harmonia dhe të minimalizohen kaosi dhe shkeljet sa më shumë të jetë e mundur. Sikur e drejta e ndëshkimit t'u lihej në dorë individëve do të arrinim në një gjëndje anarshie të pafund dhe në çrregullime të panumërta dhe do të humbiste dobia për të cilën këto ndëshkime janë legjitimituar. Këto çështje janë të vërtetuar jo vetëm me tekse sheriatike por edhe me logjikën e shëndoshë.

E megjithëkëtë, është e pamundur që sheriati t'i lejë njerëzit pa masa frenuese dhe penguese atëherë kur vendi zbrazet nga një autoritet islam që gëzon forcë dhe pushtet për zbatimin e ndëshkimeve dhe të masave disiplinuese.

Në anën tjetër, është kategorisht e papranuesheme që sheritati, në situata të tilla, t'u lejojë njerëzve të bien në ujdi për vendosjen e normave dhe të ligjeve të ndryshme nga normat dhe ligjet e sheriatit, për zgjidhjen e konflikteve mes tyre dhe për garantimin e të drejtave të tyre.

Nisur nga rëndësia që zbatimi i dënimve dhe i masave disiplinore kanë në islam, disa dijetarë u argumentuan për detyrimin e ngarkimit të një pushtetari islam pikërisht me argumentat që detyrojnë dhe urdhërojnë zbatimin e këtyre dënimeve, për shkak se dihet që mosemrimi i një pushtetari çon në anarshi dhe e kthen njerëzimin në një tufë bagëtish pa kokë e pa bari. Kur në mesin e njerëzve nuk zbatohen dispozitat që Allahu i ka zbritur, mos pyet pastaj për dëmin që shkaktohet në fenë dhe në dynjanë e tyre, siç vërehet dukshëm në realitetin që përjetojmë sot.

Ibn Adili _prej hanbelive_ e cek këtë temë në komentimin e fjalës së Allahut **(Hajdutit dhe hajdutes prijuani duart e tyre si dënim për atë që vepruan**

[1] Nihajetul muhtaxh, 8/22.

dhe si ndëshkim prej Allahut) El maide, 38, thotë:

“Me këtë argument janë argumentuar se umeti e ka për detyrë ta ngarkojë një pushtetar të caktuar për vetet e tyre, pasi Allahu e ka obliguar me këtë ajet zbatimin e hadit ndaj hajdutëve dhe kurvarëve dhe patjetër që kumtesa sheriatike përfshin çdo person të cilit i drejtohet kjo kumtesë. Umeti islam ka konsensus të plotë se nuk i takon individëve zbatimi i dënimeve me had ndaj shkelësve të lirë, por kjo i takon vetëm pushtetarit. Përderisa kjo ngarkesë është e formës së prerë dhe nuk mund të çlirohemi ndryshe prej përgjegjësisë së saj përveçse me caktimin e një sundimtari, atëherë i bie që caktimi i tij të jetë detyrë, sepse ajo gjë pa të cilën një obligim nuk përmbushet është obligim, nëse robi ka mundësi për kryerjen e saj”.[1]

Megjithatë, dijetarët, përveç gjykimit të pushtetarit përmendin edhe një lloj tjetër gjykimi të quajtur arbitrazh. Arbitrazhi është zgjidhja e mosmarrveshjeve mes dy palëve me caktimin e një arbitri me miratimin e të dy palëve, megjithë ekzistimin e pushtetarit, për t’u zbatuar më pas vendimi i këtij arbitri mes dy palëve, njësoj siç zbatohet dhe përmbarohet vendimi i gjykatësve të emëruar nga vetë pushtetari islam. Por, dijetarët kanë kundërshtime rreth diapazonit dhe kufijve në të cilat shtrihet arbitrimi.

Shejh Ibn Davajani thotë: “Nëse dy ose më shumë persona caktojnë për arbitër një person të aftë për gjykim, vendimi i tij zbatohet në të gjitha ato gjëra për të cilat zbatohen vendimet e personave të ngarkuar nga vetë sundimtari apo zëvendësi i tij, bazuar në hadithin e Ebu Shurejhut në të cilin tregohet se ai i tha profetit: “O i dërguar i Allahut! Fisi im kur kundërshtoheshin për diçka, më vinin dhe gjykoja me tyre dhe të dy palët mbeteshin të kënaqur. I tha: Kjo është shumë e bukur!” E transmeton Nesaiu.

Umeri me Ubejin shkuan për gjykim tek Zejd ibn Thabiti. Uthmani me Talhan shkuan për gjykim tek Xhubejr ibn Mutimi dhe asnjëri prej tyre nuk ka qënë kadi (gjykatës)”.[2]

Mospajtimet e dijetarëve nuk lidhen me lejimin e arbitrimit, por sillen rreth detajeve, kushteve dhe kufijve të tij.

Buhetiu thotë: “Kur dy persona vendosin arbitër një person për të gjykuar mes tyre, gjykimi i tij zbatohet në lidhje me pasurinë, kisasin, hadin, martesën, mallkimin mes bashkëshortëve, etj. Edhe sikur të gjendet ndonjë kadi, ai (arbitri) është njësoj si gjykatësi që e ka vendosur imami, bazuar në transmetimin e Shurejhut se i dërguari i Allahut ρ i tha: “Allahu është gjykuesi. Po ti përse thirresh Ebu Hakem (gjykuesi)? I tha: Fisi im kur kundërshtoheshin për diçka më vinin dhe gjykoja mes tyre dhe të dy palët mbeteshin të kënaqur. I tha: Kjo është shumë e bukur. I tha: Kë ke djalë të madh? I tha: Shurejh. I tha: Atëherë ti je Ebu

[1] El lubab fi ulumil kitab, 7/332.

[2] Menarus sebil, 2/408.

Shurejhu". E transmeton Nesaiu.

Dhe bazuar në transmetimin: "Mallkimi i Allahut qoftë për atë që gjykon mes dy personave që e kanë zgjedhur për arbitër me vetëpëlqimin e tyre dhe nuk mban drejtësi mes tyre me të vërtetën". E transmeton Ebu Bekri.

Sikur gjykimi i arbitrit të mos ishte i zbatueshëm ndaj tyre, përbuzja e tij nuk do të kishte kuptim".[1]

Përderisa arbitrazhi lejohet kur në pushtet ekziston një sundimtar islam, atëherë ai lejohet edhe kur vendi zbrazet nga një pushtetar dhe autoritet islam që zbaton dhe përmbush ligjet e sheriatit. Në këtë rast muslimanëve u lejohet të përzgjedhin një person të aftë prej dijetarëve dhe njerëzve me pozitë e me fe, i cili zbaton çfarë të mundë prej këtyre ligjeve, sidomos po të kemi parasysh se kumtesa sheriatike për zbatimin e dënimeve me had apo me tazir i është drejtuar masës së muslimanëve në tërësi dhe jo vetëm pushtetarit në veçanti. Pushtari islam dhe zëvendësit e tij janë vetëm persona të ngarkuar nga umeti për përmbushjen e këtyre ligjeve në vend të umetit. Atëherë kur një pushtetar i tillë nuk gjendet ose gjendet, por pushteti i tij i kufizuar nuk shtrihet në atë zonë, për shkak të dobësisë apo neglizhencës, kumtesa sheriatike kthehet në origjinën e saj tek masat e umetit dhe kërkesa për zbatimin e ligjeve dhe të dispozitave të Allahut u drejtohet atyre, në varësi të mundësive, pasi Allahu thotë: : **(Allahu nuk e ngarkon ndokënd përveçse me atë që ka mundësi)** El bekare, 286.

Ibn Tejmija i jep një sqarim të bukur kësaj çështjeje në librin e tij "Mexhmuul fetaua". Ai thotë: "Allahu iu drejtua besimtarëve për përmbushjen e dënimeve dhe të të drejtave me një kumtesë të përgjithëshme, si në fjalët e tij: **(Hajdutit dhe hajdutes prijuani duart), (Kurvarin dhe kurvaren fshikullojeni secilin prej tyre me njëqind kamxhikë), (Ata që akzojnë gratë e ndershme dhe nuk sjellin katër dëshmitarë, rrihini ...), (dhe mos pranoni prej tyre dëshmi kurrë).**

Por, dihet se personi i kumtuar për një veprim duhet patjetër të ketë mundësi për kryerjen e tij, ndërsa të pamundurit nuk i bëhet obligim. Dihet që kjo (zbatimi i dënimeve) është një detyrë me mjaftueshmëri (farz kifaje) e përngjashme me xhihadin, madje ajo është prej xhihadit. Fjala e Allahut **(Ju është bërë obligim luftimi)** dhe fjala **(Luftoni në rrugë të Allahut)** dhe fjala **(Nëse nuk dilni** (për luftë) **ka për t'ju dënuar)** dhe ajete të tilla dëshmojnë detyrë me mjaftushmëri për ata që kanë fuqi dhe fuqia është pikërisht pushteti. Prandaj zbatimi i dënimeve i është bërë obligim atij që ka pushtet dhe zëvendësve të tij.

Suneti kërkon që muslimanët të kenë një imam të vetëm ndërsa të tjerët janë zëvendës të tij. Por, nëse supozohet se umeti devijon prej këtij suneti për shkak të mosbindjes prej disave dhe pamundësisë prej disa të tjerëve, ose për shkaqe të tjera dhe në umet ekzistojnë disa imamë, atëherë secili imam prej tyre

[1] Keshful kina, 6/308.

e ka për detyrë zbatimin e dënimeve dhe përmbushjen e të drejtave.

Për këtë arsye, dijetarët janë shprehur se gjykimet e nxjerrura prej rebelëve përmbarohen aty ku përmbarohen gjykimet e ehliadlit.

E njëjta gjë thuhet nëse e ndajnë pushtetin mes tyre dhe ndahen në grupe, ku çdo grup e ka për detyrë përmbushjen e tyre për nënshtetasit që i ka nën pushtet. Kjo në rast se pushtetarët janë të ndarë dhe të shumtë.

E njëjta gjë thuhet nëse nuk janë të ndarë, por bindja e tyre ndaj pushtetit suprem nuk është totale dhe pushetari suprem i liron nga përgjegjësia e tyre për zbatimin e dënimeve, në këtë rast ata nuk lirohen prej kësaj përgjegjësie por e kanë detyrë zbatimin e tyre.

E njëjta gjë thuhet nëse supozohet se disa emirë janë të pafuqishëm për përmbushjen e dënimeve dhe të të drejtave ose për shkak se ata i anashkalojnë ato, atëherë përgjegjësia (e përmbushjes së tyre) bie mbi atë që ka mundësi.

Me fjalën "dënimet me had i zbaton vetëm pushtetari ose zëvendësi i tij" kanë për qëllim rastin kur pushtetarët kanë fuqi dhe e veprojnë këtë me drejtësi. Me shprehjen "çështja i takon sulltanit" fukahatë nënkuptojnë sulltanin e drejtë dhe me pushtet. Nëse ky sulltan i shpërdoron pasuritë e jetimëve apo nuk ka fuqi që t'i ruaj ato, nuk është detyrë dorëzimi i pasurisë tek ai, kur kjo pasuri mund të ruhet pa pasur nevojën e tij.

E njëjta gjë thuhet edhe për emirin i cili i neglizhon dënimet apo nuk ka fuqi për zbatimin e tyre. Në këtë rast nuk është detyrë kthimi i tyre tek ai në rast se zbatimi i tyre është i mundshëm pa nevojën e tij.

Në thelb, rëndësi ka zbatimi i këtyre obligimeve në formën më të përkryer. Nëse zbatimi i tyre është i arritshëm me një emir të vetëm atëherë nuk kihet nevojë për një të dytë. Nëse nuk mund të zbatohet ndryshe përveçse prej dy personave pa prezencën e një sulltani atëherë ato zbatohen, me kusht që të mos shkaktohet prej zbatimit të tyre një dëm që është më i madh se moszbatimi i tyre, sepse kjo hyn tek kategoria e urdhërit për mirë dhe ndalimit prej të keqes. Në qoftë se nga vetë pushtetarët apo nga populli hasen dëme më të mëdha sesa moszbatimi i tyre, atëherë e keqja nuk duhet të largohet me një të keqe më të madhe dhe Allahu është më i ditur".[1]

Këtë çështje e shqyrton edhe imam Ebu Meali Xhuvejniu në librin e tij "El gajathi" ku shprehet: "Sikur një periudhë kohore të zbrazet nga (pushtetari islam) i mjaftueshëm dhe i pavarur me forcën dhe fuqinë që posedon, si qëndron çështja me përgjegjësitë e vilajeteve (kompetencave qeverisëse) kur pamundësia e përmbushjes së tyre ka arritur kulmin? Në këtë rast themi:

Për çështje të cilat njerëzit mund t'i veprojnë të pavarur, por etika kërkon shqyrtim prej autoritetetevе dhe konsultim me të shquarin e kohës, si falja e

[1] Mexhmuul fetaua, 34/175.

xhumave, përgatitja e ushtrisë për xhihad, përmbushja e kisasit për vrasje apo gjymtim; të tilla çështje njërëzit, në mungesë të tij (pushtetarit islam), i marrin përsipër vetë njerëzit.

Në kohën e mungesës (së imamit), angazhimi që një grup njerëzish me autoritet dhe ndikim në shoqëri ndërmarrin për t'u bërë ballë anarkistëve që përhapin çrregullim në tokë konsiderohet nga veprat më të mira për urdhërim për mirë dhe ndalim nga e keqja . . . .

Kur njerëzit nuk gjejnë dikë që merr përsipër çështjet e tyre (qeverisjen e tyre) tek i cili gjejnë mbrojtje, është e pamundur të urdhërohen për braktisjen e pengimit të të keqes sipas mundësive, sepse me braktisjen e asaj që kanë mundësi mes njerëzve dhe anembanë vendit, e keqja do të mbizotërojë . . . .

Disa dijetarë kanë thënë: Në kohën e mungesës së pushtetarit, banorët e çdo vendi dhe të çdo fshati u del për detyrë të bëjnë të parë dikë të zotë dhe të logjikshëm, të cilit i binden në zbatimin e urdhërave dhe të direktivave dhe në braktisjen e ndalesave dhe privimeve të tij. Nëse nuk veprojnë kështu do të hezitojnë kur t'u bien hallet dhe do të çoroditen kur t'i kaplojnë fatkeqësitë".[1]

Ibn Nuxhejmi citon fjalët e Ibn Humamit rreth kësaj çështje: "Thotë: Kur nuk gjendet pushtetar apo dikush që mund t'i ngarkohet (qeverisja), si në disa krahina të muslimanëve që kanë rënë në dorë të qafirave, si viset perendimore, Kordova, Valencia dhe Abisinia sot, por (qafirët) u krijojnë hapësira muslimanëve në këmbim të një shume që paguhet, në këtë rast muslimanët e kanë detyrë të zgjedhin një person prej tyre me ujdi dhe ta ngarkojnë si vali (qeveritar) i cili ngarkon një kadi (gjykatës) ose vetë ai gjykon mes tyre dhe gjithashtu caktojnë një imam që u fal xhumanë".[2]

Imam Sheukani thotë: "Fjala e tij **(nëse ndodh shkaku i tij në kohën dhe vendin që është nën qeverisjen e tij),** them (Sheukaniu): Kjo çështje bazohet në argumentimin se dënimet me hudude u takojnë imamëve (pushtetarëve) dhe se askush tjetër nuk i zbaton ato ndaj atij që e meriton. Në një pretendim të tillë nuk ka asnjë fije dije. Transmetimi "katër gjëra u takojnë imamëve" me të cilin janë argumentuar është i pabazë dhe nuk vërtetohet në asnjë rrugë, por transmetohet vetëm si fjalë e disa selefëve. S'ka dyshim se përparësi i jepet pushtetarit dhe të ngarkuarit prej tij, siç u sqarua më herët.

Por pretendimi se ato i zbaton vetëm pushtetari dhe se ato (dënimet me had) rrëzohen nëse kryhen në një kohë pa pushtetar apo në një vend jashtë pushtetit të tij, ky pretendim është i kotë dhe është rrëzim i dënimeve me had që Allahu i ka obliguar në librin e tij, ndërkohë që islami është prezent dhe Kurani dhe suneti janë prezentë dhe dijetarët dhe njerëzit e devotshëm janë prezentë, si atëherë anashkalohen hududet e sheriatit thjesht për shkak të mungesës së një

[1] El gijathi, fq. 386-388.
[2] El bahrur raik, 6/298 dhe Fet'hul kadir, 7/264.

muslimani të vetëm?! ".[1]

Përmbledhja e kësaj çështje

Ajetet dhe hadithet që lidhen me dënimet me had kanë ardhur në formë urdhërore dhe kumtesa sheriatike i është drejtuar muslimanëve në tërësi, si ajeti: **(Hajdutit dhe hajdutes prijuani duart)** El maide, 38, dhe ajeti: **(Kurvarin dhe kurvaren fshikullojeni secilin prej tyre me njëqind kamxhikë)** En nur, 2, dhe ajeti: **(Ata që akuzojnë gratë e ndershme dhe nuk sjellin katër dëshmitarë ata fshikullojini me tetëdhjetë kamxhikë)** En nur, 4-5. Në hadithin profetik thuhet: ***"Kush e ndryshon fenë e tij vriteni"[2].***

Nuk ka dyshim se zbatimi i dënimeve është një portë madhështore e urdhërimit për mirë dhe pengimit prej të keqes. Allahu e lëvdoi këtë umet pikërisht për përmbushjen e kësaj detyre të lartë: **(Ishit më i miri umet që u shfaq për njerëzit, urdhëroni për mirë dhe ndaloni prej të keqes dhe e besoni Allahun)** Ali imran, 110.

Allahu e urdhëroi këtë umet që të nxjerrë nga gjiri i tij një grup njerëzish që përmbushin këtë detyrë të lartë fetare, detyrë që ruan fenë dhe shoqërinë prej denigrimit dhe rrënimit: **(Le të dalë prej jush një umet që thërrasin për mirë dhe ndalojnë prej të keqes dhe pikërisht ata janë të shpëtuarit)** Ali imran, 104.

Bazuar në faktin se zbatimi i hududeve është detyrë fetare dhe se kumtesa sheriatike për zbatimin e tyre i drejtohet umetit islam në tërësi, na del si detyrë zbatimi i këtij urdhëri hyjnor në varësi të mjeteve e të mundësive dhe na del si detyrë përpjekja në çdo formë për përmbushjen e tij. Ky detyrim fetar rrëzohet vetëm në rast të pamundësisë së plotë ose në atë rast kur përmbushja e tij çon në një dëm akoma më të madh sesa përmbushja e tij. Ky i fundit është një rregull që hyn në të gjitha urdhëresat sheriatike dhe nuk lidhet vetëm me zbatimin e ndëshkimeve me had apo me tazir.

Imam Izudin ibn Abduselami thotë: "Rregull: "Kush ngarkohet me ndonjë urdhëresë dhe i jepet mundësia të kryejë një pjesë të saj por jo një pjesë tjetër, atëherë vepron aq sa ka mundësi dhe ngarkimi me atë që nuk ka mundësi rrëzohet, bazuar në fjalën e Allahut I: **(Allahu e ngarkon dikënd vetëm me atë që ka mundësi)** dhe bazuar në fjalën e profetit ρ: ***"Kur t'ju urdhëroj për diçka veproni prej saj aq sa keni mundësi".***[3]

Ky rregull është i ngjashëm me rregullin e njohur të fikhut: "E mundëshmja nuk rrëzohet për shkak të të pamundshmes" dhe Allahu është më i ditur.

---

1 Es sejlul xherrar, 4/311.

2 E trasmeton Buhariu.

3 Kauaidul ahkam 2/7.

Kumtesa hyjnore që lidhet me zbatimin e dënimeve kthehet tek pushtetari islam, si përfaqësues i umetit për zbatimin e dënimeve, për shkak të pushtetit dhe fuqisë që posedon për nënshtrimin dhe detyrimin e njerëzve me hir apo me pahir, për sa kohë që ai gjendet dhe ekziston, ndërsa umeti mban përgjegjësinë e pasimit dhe të përkrahjes. Kur imami e ka të pamundur të përmbushë disa detyra ose neglizhon përmbushjen e disa prej tyre dhe gjendet dikush tjetër që mund t'i përmushë këto detyra atëherë përmushja e tyre i bëhet detyrim vetiak (farz ajn) këtij personi.

Imam Sheukani thotë: "Argumenti se zbatimi i dënimeve me had është përgjegjësi e imamit dhe e veliut është i qartë dhe i kuptueshëm, sepse Allahu I i ka urdhëruar robtë e tij për zbatimin e dënimeve me had kur thotë: **(Kurvarin dhe kurvaren fshikullojeni secilin prej tyre me njëqind kamxhikë)** dhe thotë: **(Hajdutit dhe hajdutes prijuani duart)** dhe thotë: **(Dënimi i atyre që luftojnë Allahun dhe të dërguarin e tij dhe përhapin në tokë shkatërrim është të vriten ose të kryqëzohen ose t'u priten duart dhe këmbët e tyre kundërzi)** El maide, 33.

Ngarkesa sheriatike në këtë kumtesë edhe pse i drejtohet të gjithë muslimanëve, por pushtetarët dhe të emëruarit prej tyre dhe ata që kanë fuqi për zbatimin e dënimeve që i ka zbritur Allahu në rast të mosgjendjes së pushtetarit; kanë më prioritet për përfshirjen në këtë ngarkesë sheriatike dhe kumtesa sheriatike u drejtohet atyre plotësisht".[1]

Realiteti e sotëm shumica e muslimanëve janë të detyruar të jetojnë nën pushtetin e qafirave dhe nën hijen e ligjeve të tyre. Ata detyrohen të kthehen për gjykim tek kodet e xhahilijetit dhe ligjet e vendosura nga njeriu. Padyshim, kjo është një fatkeqësi dhe fesad i madh të cilin umeti duhet ta largojë me aq sa ka mundësi.

Përmbi faktin që ligjet njerëzore dhe sistemet e kufrit janë një kufër shumë i madh dhe rivalizim i zotit, ato shkaktojnë edhe dëme dhe çrregullime të panumërta në fenë, dynjanë, moralin dhe sjelljen e muslimanëve. Këto dëme i përfshin fjala "denka-mjeri, ngushtësi" e përmendur në ajet: **(E kushdo që i kthen shpinën përkujtimit tim, ai do të ketë jetë të mjerë dhe në ditën e kijametit do ta ringjallim të verbër)** Ta Ha,, 124.

Sado që të flasim për dëmet që rrejdhin nga arbitrimi i njerëzve mes tyre për t'u gjykuar me sheriatin e Allahut, ato asesi nuk arrijnë dëmet që shkaktohen nga braktisja e sheriatit të Rrahamanit dhe zbatimi i ligjeve të shejtanit. Allahu I thotë: **(Jo pasha zotin tënd, ata nuk besojnë derisa të të bëjnë ty gjykatës për atë për të cilën u konfrontuan dhe më pas të mos gjejnë në vetet e tyre siklet prej asaj me të cilën gjykove dhe ta pranojnë me nënshtrim)** En nisa 65.

[1] Es sejlul xherrar, 4/310.

Allahu thotë: **(O ju që besuat! Bindjuni Allahut dhe bindjuni të dërguarit dhe parisë prej jush. E nëse kundërshtoheni për diçka, atë kthejeni tek Allahu dhe i dërguari, nëse i besoni Allahut dhe ditës tjetër)** En nisa, 59.

Në këtë udhër përfshihen edhe dënimet me hade dhe tazire, pasi ato janë prej gjykimeve të Allahut për të cilat ka urdhëruar të zbatohen. Në rast të mungesës së pushtetarit, muslimanëve u del si detyrë zbatimi i tyre, që të mos bien në gjynahun e gjykimit dhe të kërkimit gjykim tek ligjet e xhahilijetit.

Muslimanët që jetojnë nën pushtetin e qafirave apo nën pushtetin e murtedëve, duhet të gjejnë forma dhe mënyra që ua mundësojnë zbatimin e gjykimeve të Allahut me aq sa kanë mundësi, qofshin ato gjykime që lidhen me dënimet apo me konflikte të tjera. Muslimanët kanë përgjegjësi përpara Allahut për përmbushjen e këtyre ligjeve njësoj siç kanë përgjegjësi për rikthimin dhe ngarkimin e një pushtetari islam, i cili i zbaton ligjet e fesë në mesin e tyre. Nuk mund të thuhet që muslimanët lirohen nga përgjegjësia e zbatimit të sheriatit me aq sa kanë mundësi, vetëm e vetëm për shkak të mungesës së pushtetarit islam. Ky mendim është shumë larg të vërtetës dhe është shkak për shtimin e fesadit dhe të çthurjes në tokë dhe për qëndrimin duarkryq përpara shkeljeve të rënda që janë përhapur në umet, ku më kryesori është gjykimi me ligjet njerëzore.

Përgjegjësia që në këtë rast u bie të gjithë grupeve islame që veprojnë në terren, pa dallim, është akoma më e madhe, në varësi të mundësive dhe duke marrë në konsideratë të plotë dëmet dhe dobitë, sidomos për individët e antarësuar në mesin e tyre, ashtu siç u shpjegua në çështjen e zbatimit të dënimeve me had në vendin e luftës.

Është fakt i pamohueshëm se sistemet dhe qeveritë që sundojnë dhe mbajnë nën zap popujt muslimanë, bëjnë përpjekje të shumta dhe të vazhdueshme për t'i penguar muslimanët prej dispozitave të sheriatit. Ata luftojnë dhe përndjekin ashpërsisht këdo që thërret për zbatimin e tyre, duke përdorur metoda nga më brutalet, nisur që nga dëbimet dhe internimet e deri tek burgosja dhe masakrimet. E gjithë kjo ndodh për t'i mbajtur këto popuj nën skllavërinë e ligjeve të xhahilijetit.

Për këtë arsye, duhet t'i kushtohet vëmendje e veçantë rezultateve dhe pasojave që rezultojnë prej zbatimit individual të dënimeve me had. Këto pasoja mund të jenë fatale për zbatuesit e tyre. Në një realitet të tillë duhet patjetër të peshojmë mes dëmeve që rrjedhin dhe dobive sheriatike që përfitohen. Mbase një dënim i vetëm që zbatohet ndaj një personi të vetëm mund sjellë dëme shumë e shumë fish më tepër se dëmi i lënies së atij dënimi ndaj atij personi të caktuar. Prandaj, çdo rast shqyrtohet në veçanti dhe vlerësohet në varësi të rrethanave dhe mundësive dhe në varësi të dëmeve dhe të dobive. Ato dënime që mund të zbatohen, nuk lihen për shkak se dënime të tjera nuk mund të zbatohen, sepse zbatimi i dënimeve me had dhe me tazir është një nga portat kryesore të

urdhërimit për mirë dhe ndalimit prej të keqes dhe sheriati na ka kërkuar të urdhërojmë për mirë dhe të ndalojmë prej të keqes me aq sa kemi mundësi.

Ibn Tejmija, Allahu e mëshiroftë, thotë: "Urdhëresat, dënimet, kefaretet (shlyerjet), etj, të cilat kanë ardhur në sheriat, veprohen në varësi të mundësisë. Kur muslimani nuk ka mundësi t'i luftojë të gjithë qafirët njëherësh, lufton ata që ka mundësi t'i luftojë. Po kështu, kur nuk ka mundësi të dënojë të gjithë shkelësit, dënon ata që ka mundësi t'i dënojë. Nëse nuk dëbon dhe burgos dot të gjithë njerëzit, dëbon dhe burgos në varësi të fuqisë, si p.sh. burgosja e personit në shtëpi (arrest shtëpiak) ku takohet vetëm me banorët e saj dhe nuk del prej saj, apo takimi me një apo dy persona. Nëse vetëm kaq ka mundësi atëherë pikërisht ajo është e urdhëruara. Nëse ka mundësi ta çojë në një vend ku e keqja është e pakët, megjithëse jo e zhdukur plotësisht, atëherë pikërisht kjo është e urdhëruara. Sheriati ka ardhur për vjeljen e dobive me plotësimin e tyre dhe pengimin e dëmeve dhe me minimalizimin e tyre. Mirësia e paktë është më e mirë se braktisja e plotë e saj dhe largimi i një pjese të të keqes është më e vogël se lejimi i të gjithë të keqes".[1]

1 Mexhmu'ul fetaua, 15/312.

Shpagimi
në dënimet me tazir

Vlerësimet që autoritetet japin për formën dhe sasinë e dënimit me tazir dallojnë nga një person në tjetrin dhe variojnë në varësi të rrethanave. Atë që dikush e vlerëson si dënim të merituar dhe disiplinues për disa shkelës, dikush tjetër e vlerëson të pamerituar apo të pamjaftueshëm. Atë që dikush e vlerëson si dënim maksimal disa të tjerë e shohin si tejkalim dhe cënim të të drejtave.

Për shkak të dallimeve të tilla në vlerësime, ndodh që i ndëshkuari të pësojë dëmtime për shkak të tazirit. Ky dëmtim mund të jetë i plotë, si në rast vdekje dhe paralizimi, ose mund i pjesshëm, si në rast dëmtimi të një organi trupor apo humbje të ndonjërës shqisë. Në këtë kapitull do të shqyrtojmë pikërisht çështjen e shpagimit të të ndëshkuarit me tazir në rast dëmtimi apo vdekje.

Përpara se të hyjmë në mospajtimet e dijetarëve në këtë çështje, i rikujtojmë lexuesit edhe një herë se dënimi me tazir është një dënim që i është lënë për përcaktim dhe vlerësim pushtetarit, si në formë ashtu edhe në sasi dhe se ky vlerësim nuk kthehet tek epshi por tek efekti ndalues që ka dënimi dhe dobitë sheriatike që ai sjell. Përzgjedhja e dënimit më të merituar duhet të marrë parasysh më të përshtatshmen për shkelësin, për palën e dëmtuar dhe për vetë shoqërinë. Pushtetari apo kadiu duhet të përpiqen të përzgjedhin dënimin më të përshtatshëm, ashtu siç bën ixhtihad fakihu për nxjerrjen e një gjykimi sheriatik dhe duhet të përputhet me përshkrimin që profeti i ka bërë kësaj çështje: ***“Kur gjykuesi gjykon dhe përpiqet (bën ixhtihad) dhe ia qëllon ai ka dy shpërblime. E kur gjykon dhe përpiqet por gabon ka vetëm një shpërblim”.***[1]

Kjo bazë është e pranuar unanimisht në mesin e dijetarëve, qofshin ata që mendojnë se zbatimi i dënimit me tazir është i detyrueshëm (vaxhib) apo është vetëm i lejuar (xhaiz).

Dënimi me tazir duhet të burojë nga dëshira për rregullimin e shoqërisë, për pengimin e shkelësve dhe për zbatimin e drejtësisë dhe jo të burojë nga ndjenja e hakmarrjes dhe e ndëshkimit dhe s’duhet të jetë me tejkalim të kufijve të fesë, me mospërmushje të amanetit dhe me padrejtësi. Për këtë shkak Allahu i përmendi sëbashku gjykimin me amanetin në ajetin: **(Allahu ju urdhëron tua dorëzoni amanetet pronarëve të tyre dhe kur të gjykoni mes njerëzve të**

[1] E transmeton Buhariu dhe Muslimi, nga hadithi i Amr ibn Asit.

gjykoni me drejtësi) En nisa 58.

Dijetarët, për çështjen e shpagimit dhe dëmshpërblimit në dënimet me tazir kanë dhënë tre mendime:

Mendimi i parë: Pushtetari islam nuk shpaguan edhe nëse dënimi me tazir çon në vdekjen e të dënuarit. Ky është mendimi i Ebu Hanifes, Malikut dhe Ahmedit.

Mendimi i dytë: Pushtetari islam shpaguan nëse i dënuari vdes për shakak të tazirit. Ky është mendimi i Shafiut dhe mendimi i disa malikive.

Mendimi i tretë: Bërja dallim mes rastit kur i dënuesi me tazir është i sigurtë ose gati i sigurtë që dënimi nuk lë pasoja dhe mes rastit kur dënuesi me tazir ka dyshim të fortë ose është i sigurtë që dënimi lë pasoja. Në rastin e parë nuk shpaguan, ndërsa në rastin e dytë ndëshkohet me kisas. Ndërsa në rast se ka vetëm dyshime shpaguan.

Mendimi i parë: Mosshpagimi.

Shumica e dijetarëve prej hanefive, malikive dhe hanbelive mendojnë se pushtetari nuk shpaguan asgjë kur dënon me tazir atë që e meriton dënimin dhe ky tazir shkakton vdekjen e të dënuarit apo lë pasoja tek ai. Ata argumentohen me faktin se pushtetari islam është i autorizuar nga vetë sheriati për ndëshkimin e gjynahqarëve dhe është e papranueshme që sheriati ta autorizojë me diçka dhe më pas t'i kërkojë atij shpagim dhe dëmshpërblim.

Hanefitë gjithashtu shtojnë se për veprimin e detyrës (vaxhipit) nuk kushtëzohet selameti, duke pasur parasysh që hanefitë e konsiderojnë zbatimin e dënimit me tazir të detyrueshëm.

Ibn Abdini thotë: "Fjala e tij **{Kujt i zbatohet dënimi me had apo me tazir}** ka për qëllim atë ndaj të cilit pushtetari zbaton dënimin me had apo me tazir siç sqarohet në librin "El hidaje". Fjala e tij **{Gjaku i tij është i pavlerë}** sipas nesh dhe sipas Malikut dhe Ahmedit, në kundërshtim me Shafiun, sepse pushtetari islam është i urdhëruar të zabtojë dënimin me had dhe me tazir dhe zbatimi i urdhëresës nuk kushtëzohet me kushtin e selametit . . . .

Them: Ileti me të cilën u lidh kjo dispozitë nënkupton që ai nuk është specifik vetëm për pushtetarin islam. Më parë u sqarua se çdo muslimani i lejohet zbatimi i dënimit me tazir atëherë kur gjynahu është në kryerje e sipër (flagrancë) sepse ai është i urdhëruar për largimin e gjynahut. Dallimi qëndron në faktin se atij i lejohet që çështjen ta ngrejë tek imami dhe zbatimi i dënimit në lidhje me të nuk është detyrim i përcaktuar, në dallim nga imami".[1]

Ibn Nuxhejmi thotë: "Fjala e tij **{Kujt i zbatohet dënimi me had apo me tazir dhe vdes, atëherë gjaku i tij është i pavlerë}**, sepse ai është një veprim

[1] Hashijetu Ibn Abdin, 4/79.

që veprohet me urdhërin e vendosësit të sheriatit dhe veprimi i urdhëresës nuk kushtëzohet me kushtin e selametit, si puna e fasadit[1] dhe e operimit. Në librin e "Dijaul halum" thotë: Gjaku i tij vajti hedr me kuptimin i pavlerë . . . .

Me këtë qartësohet se çdo goditje që kryhet me urdhërin e vendosësit të sheriatit, goditësit nuk i kërkohet shpagim për shkak të vdekjes së tij (të goditurit) dhe çdo goditje që është e lejuar por jo në formë urdhëri, goditësi shpaguan nëse ai vdes, sepse ajo kushtëzohet me kushtin e selametit".[2]

Zejlaiu pas citimit të medhhebit të Shafiut në këtë çështje thotë: "Në favorin tonë është fakti se ai (pushtetari islam) e ka për detyrë zbatimin e dënimit me had dhe me tazir, sepse ai është urdhëresë dhe vaxhibi me shpagimin nuk mund të bashkohen, njësoj si tejkalimi i normales në mjekimin me fasad apo me operim dhe njësoj si në rastin kur qafirët i marrin muslimanët për mburojë. Kjo dallon nga rasti i kalimit në rrugë[3] apo rrahjes së gruas prej burrit apo raste të tilla, sepse ajo (rrahja) është e lejuar[4], prandaj kushtëzohet me kushtin e selametit.

Në favor tonë është edhe fakti se ai (dënimi) u veprua me urdhërin e sheriatit dhe ky veprim mund t'i atriubohet urdhëruesit (Allahut Y), a thua se ai e vrau, prandaj nuk shpaguan".[5]

Dijetari maliki Ibn Ferhuni thotë: "Në librin "Ujunul mexhalis" të Kadi Abdulvehabit thuhet: Imami nuk shpaguan asgjë nëse e zbaton dënimin me tazir ndaj një person dhe ai vdes gjatë tazirit, as me dijet dhe as me kefaret".[6]

Dijetari i madh i malikive Muhamed ibn Rushdi thotë: "Maliku, e urdhëroi kreun e policisë për personin që u kap me një fëmijë në taracë pasi e kishte zhveshur dhe shtrënguar në gjoks dhe ishte veçuar me të, me kusht që të mos dyshonin për vetë veprën e urryer (zinanë[7]), e urdhëroi ta rrahë rëndë atë dhe ta burgosë gjatë, derisa të vërtetohet pendimi i tij dhe të duket qartë. Kreu i policisë e burgosi për disa ditë përpara se ta rrihte.

I ati i tij (i të dënuarit) shkonte shpesh tek Maliku dhe i thoshte: Ruaju Allahut se zjarri nuk është krijuar kot. Ndërsa Maliku ia kthente: Po! Ajo për të cilën u kap djali jot është prej të kotës.

Më pas i pari i policisë e rrahu me 400 kamxhikë aq sa u fry dhe vdiq. Maliku as nuk u shqetësua për këtë dhe as i bëri përshtypje. I thanë: O Ebu Abdullah! Një disiplinim dhe dënim i tillë është shumë i rëndë. Ai u përgjigj: Kjo është për shkak të gjynahut që bëri. Mendoj se e ka ndëshkuar vetëm për shkak

---

[1] Metodë mjekimi me nxjerrjen e gjakut. Përkthyesi

[2] El bahrur raik, 3/52.

[3] Pra kalimit në rrugë dhe vështrimin e një gjynahi që po kryhet në atë moment. Sipas hanefive atij i lejohet ta pengojë gjynahqarin qoftë edhe me rrahje, nëse nuk gjen rrugë tjetër. Shënim i përkthyesit.

[4] E lejuar por jo vaxhib i detyruar.

[5] Tebjinul hakaik, 3/211.

[6] Tebsiratul hukkam, 2/296

[7] Sepse nëse zinaja vërtetohet ai dënohet me had dhe jo me tazir. Përkthyesi.

të gjynahut që kreu.

Mutarrif ibn Abdullahi në librin “El mebsutah” thotë: Disiplinimi i lihet pushtetarit. Ai është përgjegjës për vlerësimin e tij dhe disiplinon sipas ixhtihadit të tij edhe nëse shkakton vdekje”.[1]

Ibn Kudame thotë: “Nëse vdes për shkak të tazirit nuk është detyrim shpagimi. Ky është edhe mendimi i Malikut dhe i Ebu Hanifes. Ndërsa Shafiu ka thënë: Shpaguan, bazuar në fjalën e Aliut τ: “Për askënd që e dënoj me had dhe vdes nuk gjej siklet në vete sepse vdekjen hak e ka, përveç dënimin me had për verën, sepse i dërguari i Allahut nuk e ka vendosur atë për ne”.

Aliu gjithashtu e këshilloi Umerin të shpaguante gruan që dështoi për shkak se Umeri i dërgoi njerëz ta thërrisnin.

Në favorin tonë është fakti se (taziri) është dënim i legjitimuar për pengim dhe frenim (të shkelësve) prandaj nuk shpaguan për atë që dëmtohet, njësoj si dënimi me had.

Mendimin e Aliut për shpagimin me dijet të atij që vdes për shkak të dënimit me had për pirjen e verës e kanë kundërshtuar shumë sahabë të cilët nuk kanë obliguar asgjë për shkak të tij. Vetë Shafiu nuk e ka marrë atë në konsideratë dhe as fukahatë e tjerë. Si atëherë merret për argument kur të gjithë e kanë braktisur atë?!

Ndërsa në fjalën e tij në lidhje me fetusin nuk ka argument në favor të tyre, sepse fetusi i dështuar nuk kishte kryer shkelje dhe as nuk meritonte tazir, kështu që nuk mund të rrëzohet zhdëmtimi për të.

Nëse pushtetari e dënon me tazir një shtatëzëne dhe shkakton dështimin e fetusit të saj, ai zhdëmton për të, duke ditur që ka konsensus mes nesh se zhdëmtimi i të dënuarit me had nuk është detyrë nëse dëmtohet”.[2]

Disa dijetarë hanbeli si kusht për mosshpagimin vendosin mosteprimin në dënim. Dënimi me rrahje duhet të jetë me goditje të zakonëshme dhe mesatare si në sasi ashtu edhe në formën e rrahjes. Në rast se tejkalon të zakonshmen dëmshpërblen.[3]

Një mendim të tillë e përmend edhe dijetari maliki Hatabiu: “Në librin “El xheuair” thuhet: Taziri është i lejuar me kusht përfundimin me selamet, e nëse vdes dëmshpërblen akilja e dënuesit me tazir, në dallim me dënimin me had”.[4]

Prej atyre që mbrojnë këtë mendim është edhe imam Sheukaniu _Allahu e

---

1 El bejan uet tahsil, 16/278.

2 El mugni, 9/149.

3 Shiko librin “Menarus sebil” 2/302, “El Furu’” të Ibn Muflihut 8/341 dhe librin “Keshful kina” të Behutit, 6/16.

4 Meuahibul xhelil, 6/321.

mëshiroftë_.[1]

Mendimi i dytë: Detyrimi i shpagimit.

Ky është mendimi i Shafiut _Allahu e mëshiroftë_. Më herët u sqarua se Shafiiu mbron mendimin e mosobligimit të dënimit me tazir.

Imam Shafiu në librin e tij të njohur "El umm" shprehet: "Askujt që dëmton një njeri në vendin e islamit nuk i falet akli (dijeti-shpagimi për vrasje) dhe as kisasi përveç pushtetarit islam që zbaton dënimin me had, sepse ai është një dënim i patjetërsueshëm dhe nuk i lejohet moszbatimi i tij.

Nëse dënon me tazir dhe ai (i dënuari) dëmtohet ai (dënuesi) duhet të japë dijet dhe kefaret për shkak të tij (dëmtimit), edhe nëse ai mendon se taziri i lejohet, sepse dënimi me tazir është një dënim disiplinues dhe jo një had prej hududeve të Allahut I. Atij i lejohej ta linte dënimin me tazir pa pasur gjynah. A e nuk e vëren se shumë gjëra (gjynahe) janë vepruar në kohën e të dërguarit të Allahut ρ jo prej gjynhave që meritojnë dënim me had dhe ai ρ nuk pati rrahur për shkak të tyre, prej tyre gululi në rrugë të Allahut dhe gjynahe të tjera. Ndërsa dënimet me hade kurrë nuk i ka falur . . . .

Nëse dikush thotë: Si u falka pushtetari nëse zbaton kisasin për plagët, pret dorën për vjedhjen dhe rreh në dënimet me had dhe nuk paguan shpagim (aklin) dhe as nuk dënohet me kisas, ndërkohë që kur pushtetari dënon me disiplinim atëherë kur i lejohet të displinojë ai shpaguan atë që dëmtohet?

I thuhet: Zbatimi i dënimit me had dhe me kisas janë përcaktuar detyrimisht prej Allahut ndaj pushtetarit dhe atij nuk i lejohet moszbatimi i tyre. Ndërsa dënimi me tazir _siç e sqaruam_ është diçka të cilën pushtetari mund të mos e zbatojë edhe nëse e vlerëson të merituar si masë disiplinuese.

Thuhet se Umeri τ thirri një grua për diçka që i kishte mbërritur atij prej saj dhe ajo dështoi. Ai u konsultua dhe dikush i tha: Ti je disiplinues. Ndërsa Aliu τ i tha: Gaboi nëse e tha prej ixhtihadit dhe të mashtroi nëse e tha pa ixhtihad. Ti duhet të paguash dijetin. I tha: Të lutem shko dhe merre atë prej fisit tënd.

Prandaj ndoqëm këtë mendim dhe mendimin se gabimin e pushtetarit e mban mbi supe akileti i tij dhe jo thesari i shtetit.

Ali ibn Ebi Talibi ka thënë: "Për askënd që e dënoj me had dhe vdes nuk gjej siklet në vete sepse vdekjen hak e ka, përveç dënimin me had për verën, sepse i dërguari i Allahut nuk e ka vendosur atë për ne".[2]

Imam Neveviu thotë: "Të gjithë dijetarët janë pajtuar se atë që imami e rreh me dënim me had të merituar aq sa e ka përcaktuar sheriati dhe vdes, për të nuk

[1] Shiko librin "Es sejlul xherrar", 4/401.

[2] El umm, 6/187. Kjo është përmbledhja e argumenteve të Shafiut edhe pse ai zgjerohet më tepër në faqet në vijim, por me argumenta që nuk dalin nga kjo suazë.

paguhet dijet dhe as kefaret, as prej imamit, as prej zbatuesit dhe as prej thesarit të shtetit.

Ndërsa për atë që vdes prej dënimit me tazir, medhhebi jonë është detyrimi i dijetit dhe i kefaretit. Për anën që ngarkohet me shlyerjen kemi dy mendime prej Shafiut:

Mendimi më i saktë është se dijeti i detyrohet akiletit të imamit dhe kefareti nxirret prej pasurisë së imamit.

Mendimi i dytë është se dijeti paguhet prej thesarit të shtetit.

Sipas këtij mendimi të dytë kemi dy mendime sipas as'habëve në lidhje me kefaretin:

I pari: Nxirret gjithashtu prej thesarit të shtetit.

I dyti: Prej pasurisë së imamit.

Ky është medhhebi jonë. Ndërsa shumica e dijetarëve mendojnë se detyrohet shpagimi as ndaj imamit dhe as ndaj akiletit të tij dhe as prej thesarit të shtetit dhe Allahu është më i ditur".[1]

Mendimi i tretë:

Përfaqësuesit e këtij mendim i bëjnë dallim mes rastit kur është i sigurtë ose gati i sigurtë për mospasojat e dënimit, por i dënuari vdes dhe mes rastit kur dënuesi është i sigurtë apo gati i sigurtë për pasojat dhe i dënuari vdes. Në rastin e parë dënuesi nuk ngarkohet me shpagim, ndërsa në të dytin ndëshkohet me kisas. Ndërsa në rast se është në dyshim dhe mëdyshje për pasojat i ndalohet dënimi me tazir me një formë të tillë, por nëse e zbaton dhe lë pasoja tek i dënuari, ai ndëshkohet me dëmshpërblim. Një dallim të tillë e kanë përmendur disa dijetarë maliki.[2]

Argumentet kryesore të palëve.

Dijetarët janë bazuar në disa argumenta tek të cilat kthehen kontestimet e tyre. Më kryesoret prej tyre janë:

<u>Argumenti i parë:</u>

Etheri i Aliut τ: "Për askënd që e dënoj me had dhe vdes nuk gjej siklet në vdes sepse vdekjen hak e ka, përveç dënimin me had për verën, nëse do të vdiste do t'ia paguaja dijetin, sepse i dërguari i Allahut nuk e ka vendosur atë për ne".[3]

---

1 Komentimi i Sahihut të Muslimit, 11/221.

2 Hashijetud dusuki alash sherhil kebir, 6/371, hashijetu Ali el Adevi alal harashi, 8/110, hashijetus savi alash sherhis sagir, 4/505.

3 E transmeton Buhariu dhe Muslimi.

Me këtë fjalë argumentohen ata që nuk e detyrojnë pushtetarin të zhdëmtojë të dëmtuarin. Ata argumentohen me fragmentin: “nëse do të vdiste do t’ia paguaja dijetin”, për të gjitha llojet e dënimeve me tazir, të cilat nuk janë përcaktuar në masë dhe në formë nga vetë sheriati, por i lihen për vlerësim imamit. Për këtë arsye Aliu τ i përjashtoi nga dënimet me had të përcaktuar në masë dhe në formë, si dënimi me had për zinanë, për akuzimin për zina, për vjedhje, etj.

Dëshmia e etherit të Aliut sillet rreth tre pikave:

E para: Ai që vdes për shkak të dënimit me had të merituar, ai nuk shpaguhet prej imamit. Për këtë kategori Aliu τ shprehet se nuk gjen aspak siklet në veten e tij. Në transmetimin e Ebu Daudit fjalët e Aliut janë akoma më të qarta: “Nuk e paguaj dijetin për atë ndaj të cilit kam zbatuar dënimin me had”. Ndërsa në sunenin e Nesaiut thuhet: “Nuk meriton dijet ai ndaj të cilit zbatojmë dënimin e hadit dhe vdes”. Kjo pikë, siç u sqarua edhe më parë, gëzon konsensus prej dijetarëve.

E dyta: Aliu τ sikletosej prej vdekjes të të dënuarit me had për konsumim të alkolit. Fjala e Aliut këtu aludon për dënimin sipër dyzet goditjeve. Hafidh Ibn Haxheri thotë: “Kuptimi i fjalës *exhid* kthehet tek *vuxhdi* i cili ka kuptime të shumta dhe më i përshtatëshmi këtu është dëshpërimi”.[1]

Kuptimi që më shumë i shkon për shtat fjalës *vuxhd* në shprehjen e Aliut, bazuar në konteksin e saj, është sikleti që e ngushtonte gjoks dhe jo thjesht dëshpërimi, sepse ai lidhi me këtë ndjenjë të brendshme një gjykim i cili solli një akt (veprim) konkret që ishte pagimi i dijetit. Pagimi i dijetit ishte një largimim i sikletit që e brente në vete dhe jo thjesht prej dëshpërimit. Dëshpërimi mund të ndodhë edhe në rastin e vdekjes të të dënuarit me had, e megjithatë ai nuk largohet me pagimin e dijetit. Ndërsa sikleti që e bren njeriun mund të largohet dhe të shlyhet me pagimin e dijetit, sidomos kur Aliu e sqaroi vetë shkakun që e shtyu për të ndërmarrë këtë veprim. Këtë shkak do e sqarojmë në pikën vijuese.

E treta: Aliu në fjalën e tij “nëse do të vdiste do t’ia paguaja dijetin, sepse i dërguari i Allahut nuk e ka vendosur atë për ne”, përmendi gjykimin dhe shkakun e tij. Gjykimi i cili rrodhi si pasojë e sikletit që e brente ishte pagimi i dijetit. Shkaku që shaktoi sikletin ishte shtesa e goditjeve ndaj konsumuesit të alkolit, shtesë e cila nuk praktikohej në kohën e profetit ρ. Këtë shtesë sahabët e panë të arsyeshme atëherë kur zuri të përhapej konsumimi i tij.

Konteksi i fjalës së Aliut nuk dëshmon se pagimi i dijetit është një gjykim i përgjithshëm për të gjitha rastet e dënimeve me tazir. Në anën tjetër shprehja nuk dëshmon që ky është mendimi i Aliut edhe për atë që vdes për shkak të dënimit me tazir përveç dënimit me rrahje për konsumim të alkolit. Ky fakt përforcon mendimin e atyre që e interpretojnë fjalën e Aliut si një formë sigurie

---

[1] Fet’hul bari, 12/68.

dhe largimi të sikletit për shkak të devotshmërisë të lartë të tij. Sipas kësaj, dijeti i paguar ishte i formës vullnetare dhe me dëshirën e tij dhe jo në formë të detyruar apo shlyerje të obliguar.

Dijetarët janë pajtuar se nuk ka as dijet dhe as kefaret për atë që vdes për shkak të 40 goditjeve të dënimit të alkolit, sepse për këtë ndëshkim në këtë masë ka pajtim të plotë në mesin e dijetarëve. Kundërshtimi i tyre konsiston për shtesën mbi 40 kamxhikë. Disa prej tyre e konsiderojnë këtë shtesë si dënim me had të detyrueshëm. Ky mendim jepet prej Malikut dhe Ebu Hanifes dhe një version i transmetuar prej Ahmedit. Të tjerë mendojnë se dënimi me had është 40 kamxhikë, ndërsa shtesa klasifikohet si dënim me tazir.

Ibn Tejmije, në komentimin e shprehjes së Aliut τ thotë: "Këtë _detyrimin e pagimit të dijetit_ nuk e ka pretenduar askush prej sahabëve dhe fukahave në cakun e 40 kamxhikëve apo më pak se to dhe fjala e Aliut nuk duhet të interpretohet në një formë që bie në kundërshtim me ixhmanë (konsensusin).

Në fakt, fukahatë janë kundërshtuar nëse shpaguan atëherë kur vdes për shkak të shtesës mbi dyzetëshen, duke dhënë dy mendime. Shumica e tyre mendojnë se ai nuk shpaguan. Ky është medhhebi i Malikut, Ebu Hanifes, Ahmedit dhe i disa të tjerëve. Ndërsa Shafiu mendon se dëmshpërblen, ose me gjysëm dijeti, sipas njërit transmetim, për shkak se ka vdekur për shkak të një veprimi të shpagueshëm dhe të pashpagueshëm, ose dijeti llogaritet në përpjestim me numrin e të gjitha goditjeve dhe dijeti jepet për sasinë e goditjeve që e kalojnë masën e dyzetëshit, sipas një mendimit tjetër.

Shafiu e bazoi mendimin e tij në faktin se shtesa klasifikohet si dënim me tazir të pa përcaktuar. Gjithashtu nga bazat e Shafiut është se ai që vdes për shkak të ndëshkimeve të papërcaktuara (tazireve) shpagohet, sepse vdekja vërteton teprimin në dënim të dënuesit me tazir, si në rastin e rrahjes së gruas prej burrit, fëmijës prej edukatorit apo kafshës prej zbutësit.

Në mesin e xhumhurit disa nuk i pranojnë këto dy baza, ndërsa disa të tjerë kundërshtojnë vetëm njërën prej tyre. Ebu Hanifja dhe Maliku mendojnë se rrahja me 80 kamxhikë është dënim me had i detyrueshëm. Ky është edhe mendimi i Ahmedit në njërën prej dy transmetimeve. Në transmetimin tjetër ai mendon se kushdo që vdes për shkak të një dënimi të lejuar ai e ka merituar vdekjen, qoftë ai dënim i detyrueshëm apo i lejueshëm, qoftë ai i përcaktuar në masë apo i pacaktuar në masë, me kusht që të mos e teprojë. Bazuar në këtë mendim, sipas Ahmedit nuk ka shpagim për pasojat që mbeten në gjymtyrë për shkak të kisasit (sirajetul kaudi)[1] nuk janë të shpagueshme edhe nëse (kisasi)

[1] Sirajetul keudi është dëmtimi shtesë që pëson i dënuari me kisas. Si rasti i atij që i priten gishtërinjtë sepse i ka prerë gishtërinjtë dikujt tjetër, por për shkak të dënimit me kisas i paralizohet e gjithë dora dhe i del jashtë funksionimit. Përkthyesi.

nuk ka qënë i detyrueshëm”.[1]

Argumenti i dytë:

Detyruesit e dëmshpërblimit prej pushtetarit në rast vdekje të të dënuarit me tazir janë argumentuar edhe me historinë e Umerit τ dhe gruas shtatzanë që dështoi. Umeri dërgoi njerëz për të thirrur një grua shtatzanë, por ajo prej frikës së madhe që e pushtoi dështoi dhe Umeri τ pagoi dijetin. Historia transmetohet nga Haseni Basriu se Umer Ibn Hatabi i çoi fjalë një gruaje që përfolej për njerëzit që hynin tek ajo. Atij nuk i pëlqeu aspak kjo dhe i dërgoi fjalë. Asaj i thanë: Përgjigjiu Umerit! Ajo thirri: O mjerë për të! Ç’punë ka ajo me Umerin?!

Thotë: Gjatë rrugës atë e kaploi frika dhe e kapën dhimbjet e lindjes. Hyri në një banesë ku lindi fëmijën e saj, i cili qau nja dy herë dhe më pas vdiq.

Umeri τ u konsultua me sahabët e profetit ρ. Disa i thanë që ti nuk ke për obligim asgjë sepse ti je pushtetar dhe disiplinues.

Thotë: Ndërsa Aliu τ heshti. Ai (Umeri) iu drejtua dhe i tha: Çfarë mendon? I tha: Nëse folën sipas mendimit të tyre gabuan në mendimin e tyre e nëse folën sipas epshit tënd nuk t’u treguan të sinqertë. Mendoj se detyrohesh të paguash dijetin e tij, sepse ti e trëmbe atë dhe ajo e dështoi fëmijën për shkakun tënd.

Thotë: Ai (Umeri) e urdhëroi Aliun ta ndante aklin e tij prej kurejshve, pra ta merrte aklin e tij prej kurejshve sepse ajo ndodhi gabimisht”.[2]

Fukahatë e kanë pranuar gjerësisht këtë ether dhe kanë përdorur për argument, megjithëse në senedin e tij ka shkëputje.

Argumenti në këtë ether kthehet tek dëmshpërblimi që Umeri τ i pagoi gruas që dështoi, pas konsultimit me Aliun dhe sahabët e tjerë heshtën, sidomos kur dihet se Aliu τ ua vuri në pah gabimin në ixhtihadin e tyre. Sikur të supozojmë se ata nuk u kthyen prej mendimit të tyre kishin për t’iu kundërpërgjigjur dhe replikuar dhe do ta sqaronin saktësinë e mendimit të tyre. Heshtja e tyre në këtë pikë tregon për kthimin e tyre dhe kështu çështja përfundoi me konsensusin e sahabëve.

Maverdiu thotë: “Gjykimi i dytë lidhet me dëmtimet që ndodhin prej tazirit. Shpagimi i tyre i detyrohet pushtetarit, qoftë ai dënim i zbatuar për të drejtat e Allahut apo për të drejtat e robërve. Ndërsa Ebu Hanife thotë: në të dyja rastet nuk e shpagon, qoftë ai (dënimi me tazir) i detyrushëm apo i lejueshëm, njësoj si

---

[1] Minhaxhus sunnetin nebevijeh, 6/86.

[2] E transmeton Abdurrezaku në El musannaf, 9/458. E transmeton Bejhakiu prej transmetimit të Selamit po nga Hasen Basriu. Shafiu e pëmend shkurtimisht në “El umm” si përcjellje pa sened prej Umerit. Transmetimi i kësaj historie sillet tek Hasan Basriu i cili nuk ka dërgjuar prej Umeri. Hafidh Ibn Haxheri në “Telhisul habir” përmend se Hasen Basriu ka lindur dy vite para mbarimit të kalifatit të Umerit dhe zinxhiri i transmetimit mes Hasenit dhe Umerit τ është i shkëputur.

rasti i dënimeve me had, për shkak se ai është një dënim disiplinues i merituar.

Argument për ne është historia e Umerit τ _ e përmend historinë e Umerit dhe më pas thotë:_ Heshtja e Uthmanit dhe e Abdurrahmanit dhe moskthimi përgjigje konsiderohet tërheqje prej mendimit të tyre dhe pranim i mendimit të Aliut dhe kështu çështja gëzoi konsensus mes tyre".[1]

Disa dijetarë nuk e pranojnë një histori të tillë për fakt argumentues. Ibn Hazmi _Allahu e mëshiroftë_ thotë:

"Sahabët u kundërshtuan dhe ne e kemi detyrim të kthehemi tek urdhëri i Allahut i cili ka urdhëruar të kthehemi tek ai atëherë kur ndodhin mosmarrëveshje, sepse Allahu thotë: **(Nëse bini në mosmarrëveshje për diçka, atëherë kthejeni atë tek Allahu dhe i dërguari i tij)** En nisa ".[2]

Ibn Kudame Makdesiu thotë: "Ndërsa në fjalën e tij në lidhje me fetusin nuk ka argument në favor të tyre, sepse fetusi i dështuar nuk kishte kryer shkelje dhe as nuk meritonte tazir, kështu që nuk mund të rrëzohet zhdëmtimi për të".[3]

Argumenti i tretë:

Kundërshtimi në këtë çështje kthehet edhe te çështja e obligimit apo e mosobligimit të zbatimit të dënimit me tazir. Këtë çështje e sqaruam më parë bashkë me argumentat përkatëse dhe treguam se mendimi më i saktë është mendimi i shumicës së dijetarëve të cilët e shikojnë dënimin me tazir të detyrueshëm, në dallim nga shafitë të cilët nuk e vlerësojnë të detyrueshëm.

Nga kjo divergjencë pikëpamjesh lind edhe ky kundërshtim për të cilin bëhet fjalë këtu. Shafitë e bazuan mendimin e detyrimit të dëmshpërblimit të dëmtimit në faktin se imami në origjinë nuk e ka detyrë zbatimin e dënimit me tazir, edhe pse ai me këtë dënim synon disiplinimin apo frenimin e shkelësit.

Shumica e dijetarëve nuk pajtohen me Shafiun në këtë bazë dhe zbatimin e tazirit e shohin si të detyrueshëm dhe rrjedhimisht nuk ka dëmshpërblim për dëmtimet që lindin prej tij.

Në lidhje me këtë çështje vetë imam Shafiu thotë: "Nëse dikush thotë: Përse pretendove se pushtarit i lejohet të disiplinojë dhe të dënojë me had, e më pas zhvlerësove dëmtimin që ndodh prej hadit dhe e detyrove të shpaguaj për dënimin e disiplinimit?

I themi: Zbatimi i dënimit me had i obligohet pushtetarit. Nëse nuk e zbaton ai nuk i është bindur Allahut. Ndërsa dënimi disiplinues është një masë e cila i lejohet ta ndërmarrë vetëm në bazë të vlerësimit dhe atij i lejohet moszbatimi i tij . . . .

1 El hauil kebir, 17/335.
2 El muhalla, 4/112.
3 El mugni, 9/149.

Shafiu thotë: Nuk njoh ndonjë refuzues mes dijetarëve për lejimin e goditjes së gjahut dhe objektivit të shënjestruar dhe se nëse ai gjuan njërën prej tyre[1] pa vërejtur ndonjë njeri apo ndonjë bagëti, por kjo gjuajte zë një njeri apo një bagëti, ai shpaguan me dijet për të dëmtuarin nëse vdes dhe shpaguan për vleftën e bagëtisë nëse vdes.

E hasa gjykimin e tyre për lejimin e gjuajtjes të kushtëzuar me mossynimin e dëmtimit të muslimanit apo të pasurisë së tij. Hasa gjithashtu se atij i lejohet të mos gjuaj ashtu siç i lejohet imamit lënia e dënimit. Përgjashmëria e veprimit të imamit ndërkohë që i lejohet të mos e veprojë me gjuajtjen e lejuar që njeriu gjuan ndërkohë që i lejohet të mos gjuaj dhe prej asaj gjuajtje dëmtohet diçka të cilën gjuajtësi e shpaguan; është më e madhe sesa përngjashmëria e saj me dënimin me had, zbatimin e të cilit Allahu e ka obliguar.

Madje dënimi e meriton më shumë të shpagohet sesa dëmtimi i shkaktuar nga gjuajtja, sepse askush nuk e kundërshton lejimin e gjuajtjes, ndërkohë që njerëzit mund të kundërshtohen në çështjen e dënimeve dhe disa prej tyre mund ta urrejnë atë dënim, e disa të tjerë thonë nuk çohet dënimi deri kaq e të tjerë thonë nuk shtohet dënimi më shumë se aq”.[2]

Shkurtimisht mendimi i Shafiut është se përderisa imamit i lejohet dënimi dhe mosdënimi, gabimi i tij kur i dënuari dëmtohet është si rasti i gabimit të gjuetarit kur gjuan ndonjë gjah apo objektiv dhe padashje godet një person apo kafshë. Këtë krahasim Shafiu e bazon në faktin se gjuetia dhe dënimi me tazir kanë të përbashkët lejimin dhe kthimi i gjykimit të tazirit tek gjykimi i gjahut është më parësor sesa kthimi i tij tek gjykimet me had. Madje dëmtimet me tazir e meritojnë të shpaguhen më shumë se dëmtimet e gjuetisë, ngase gjuetia është e lejuar me konsensus, ndërsa në vlerësimin e dënimeve me tazir shumë herë ndodhin kontestime dhe disaprovime, si në llojin e dënimit ashtu edhe në sasinë dhe masën e tij.

Vlen të theksohet se disa dijetarë shafitë sqarojnë se shpagimi është detyrim atëherë kur dëmtimi ndodh për shkak të dënimit për një shkelje të kryer dhe të mbaruar, ndërsa në rast se personi është në kryerje e sipër të gjynahut, qoftë ai veprim i të ndaluarës apo braktisje e të detyruarës, dënimi i tij vazhdon për sa kohë që shkelja vazhdon dhe nëse gjatë këtij dënimi dëmtohet, shpagimi rrëzohet, sepse nëse rrahja është e vetmja mënyrë për drejtimin e tij ajo obligohet.

Shejh Zekaria Ensariu thotë: “Këtu bën përjashtim gjithashtu edhe dënimi me tazir për një shkelje që ekziston momentalisht, si ai që ka një detyrim shlyerje të një borxhi, grabitje, amaneti apo diçkaje tjetër dhe refuzon dorëzimin e tij edhe pse ka mundësi për këtë. Në këtë rast nuk jepet për të shpagim, njësoj si në rastin e mosshpagimit për vdekjen për shkak të konfrontimit të lejuar. Lidhur me

---

[1] Gjahun ose objektivin. Përkthyesi.

[2] El umm, 6/190.

këtë çështje (dijetarët shafi) janë shprehur qartë për lënësin e namazit.

Fjala e tyre në këtë pikë interpretohet me dënimin me tazir për një shkelje të kaluar në formë edukimi. Ndërsa kur rrahja detyrohet me përcaktim si metodë për dhënien fund, çështja në këtë rast është e qartë, sepse atëherë përngjason me shmangien e agresorit”.[1]

Sipas mendimit që duket më i fortë _e Allahu është më i ditur_, nëse imami kryen ixhtihad dhe vlerësim sipas kritereve të lejuara dhe duke marrë parasysh dobinë, pa tejkalim dhe pa teprim në përzgjedhjen e dënimit, por ky dënim shkakton dëmtim të të dënuarit, në këtë rast nuk zhdëmton dhe shpagon. Argument për këtë është fakti se vetë vendosësi i sheriatit I i ka dhënë atij leje për këtë ixhtihad, madje e ka urdhëruar për një ixhtihad të tillë, si në fjalën e profetit ρ: ***“Falini rrëshqitjet e njerëzve të mirë përveç për hududeve”***. Vetë sheriati ka barazuar mes dënimeve me had dhe tazir për mosfaljen e shkeljeve prej njerëzve jo të devotshëm, prandaj pushtetari nuk ka të drejtë të plotë për faljen e tyre. Nëse çështja do të ishte kështu nuk do të kishte kuptim përjashtimi i njerëzve të devotshëm dhe veçimi i tyre me falje.

Përderisa dëmtimet e shkaktuara nga dënimit me had janë të pashpagueshme me konsenusin e dijetarëve, për shkak se sheriati e ka obliguar një dënim të tillë, po kështu edhe dëmtimet që shkaktohen nga dënimi me tazir duhet të jenë të pashpagueshme, sepse sheriati i ka obliguar dënime të tilla. Pushtetari islam në këtë rast po përmbush urdhërin e Allahut Y dhe po ndërrmerr një masë të drejtë.

Ndërsa kur e tejkalon masën dhe e tepron në ndëshkim ai detyrohet të shpagojë, sepse në këtë rast ai nuk konsiderohet përmbushës i urdhërit të Allahut dhe as vepra e tij nuk konsiderohet e drejtë. Në këtë rast mbi të rëndon faji dhe përgjegjësia e teprimit dhe e moszgjedhjes së dënimit të merituar, pasi sheriati nuk i ka dhënë të drejtë të teprojë dhe të tejkalojë caqet pa kriter. U përmend se ky është mendimi i disa hanbelive dhe malikive.

Imam Maliku ka thënë: “Mësuesi në kutab apo mësuesi i zanatit nuk shpagon nëse godet një fëmijë në formë edukimi duke qënë i sigurtë për mosdëmtimin, por ai vdes. E nëse e tejkalon masën në edukim shpaguan për atë që dëmton”.[2]

---

[1] El esnal metalib, 4/163.

Pasqyra e lëndës